

Mente y Cultura

Volumen 2 • Número 1 • Enero-Junio • 2021



CONSEJO EDITORIAL

—

DIRECTOR-EDITOR

Dr. Héctor Pérez-Rincón García

COEDITORES

Dr. Jesús Ramírez-Bermúdez

Dr. Francisco Gómez-Mont Ávalos-Levy

COMITÉ EDITORIAL

—

Prof. Renato Alarcón (EU-Perú)

Prof. Roger Bartra (México)

Prof. Germán E. Berríos (UK)

Prof. José Luis Díaz Gómez (México)

Prof. Otto Doerr Zegers (Chile)

Prof. Bruno Estañol (México)

Prof. Francisco González Crussi (EU-México)

Prof. Francisco López-Muñoz (España)

Prof. Rogelio Luque Luque (España)

Prof. Jorge C. Olguín Lew (Colombia)

Dra. Cristina Sacristán (México)

DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES

—

Jefe del Departamento: Héctor Pérez-Rincón

Coordinación editorial: Norma Bernal

Apoyo editorial: Estela González

Diseño de portada: Carmen Esquivel García



DIRECTORIO

—

Dr. Eduardo A. Madrigal de León

DIRECTOR GENERAL

Dra. Mónica Flores Ramos

DIRECTORA DE ENSEÑANZA

Dr. Francisco J. Pellicer Graham

DIRECTOR DE INVESTIGACIONES EN
NEUROCIENCIAS

Dra. Shoshana Berenson Gorn

DIRECTORA DE INVESTIGACIONES
EPIDEMIOLÓGICAS Y PSICOSOCIALES

Dra. Claudia Becerra Palars

DIRECTORA DE SERVICIOS CLÍNICOS

Dr. Ricardo A. Saracco Álvarez

SUBDIRECTOR DE INVESTIGACIONES
CLÍNICAS

En portada

Escultura funeraria arcaica griega (560-550 aC).
Museo arqueológico de Cerámica, Atenas, Grecia.



Contenido

VOLUMEN 2, NÚMERO 1, ENERO-JUNIO 2021

ARTÍCULOS ORIGINALES

—

- 1 El yo del discurso y la reflexión:
formas y funciones de la primera persona
José Luis Díaz Gómez
- 11 La medicina de la mente en los tribunales mexicanos.
Condicionamientos sociales e intereses profesionales
en la certificación de la locura, siglo XIX
Cristina Sacristán
- 21 El poder de la imaginación en las creaciones góticas:
literatura y cine
Francisco Javier Sánchez-Verdejo, Francisco López-Muñoz
- 37 Resistir: el camino del poeta Rainer Maria Rilke
para superar la melancolía
Otto Doerr-Zegers
- 43 El monólogo del loco que cree que Lobo Antunes robó sus historias
Rafael Medina

Mente y Cultura, Año 2, No. 1, enero-junio 2021, es una publicación semestral, editada por el Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente Muñiz. Calzada México-Xochimilco No. 101, Col. San Lorenzo Huipulco, Alcaldía Tlalpan, C.P. 14370, Ciudad de México, Tel. 55 4160-5128. Página web: www.mentecultura.mx, correo electrónico: mentecultura@imp.edu.mx. Editor responsable: Dr. Héctor Pérez-Rincón. Reservas de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2020-120218402060-102 e ISSN: 2683-3018, otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y contenido en trámite con la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por BVS ediciones, Playa Regatas 501, Col. Militar Marte, Alcaldía Iztacalco, C.P. 08830, Ciudad de México, este número se terminó de imprimir el 7 de junio de 2021 con un tiraje de 500 ejemplares.

El yo del discurso y la reflexión: formas y funciones de la primera persona

José Luis Díaz Gómez

Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina, Facultad de Medicina, UNAM y Academia Mexicana de la Lengua.

La palabra yo, pronombre y sustantivo

Cuando era muy pequeño escuchaba hablar en gallego a mi padre con su sobrino, ambos inmigrantes en México. Recuerdo vivamente una ocasión cuando, al percibir en su diálogo con frecuencia la palabra *eu*, les pregunté qué quería decir. Me respondieron que *eu* en español era yo. Había detectado un fenómeno claro y llano de toda lengua natural: la palabra yo (*Ich, Je, I, Io, Ja, 私*, etc) es eje, referente y factor constante e indispensable del discurso y del pensamiento humano. Y al citar este recuerdo asumo con naturalidad que aquel niño y este escribano son el mismo yo; una certeza que al ser explorada titubea, como veremos en este ensayo.

El *Corpus de Referencia del Español Actual* (CREA) de la Real Academia Española, ha identificado las palabras más frecuentes en español en 140.000 documentos y textos producidos entre 1975 y 2004 en todos los países hispanoparlantes. Las más frecuentes son los monosílabos elementales y constantes del discurso como *de, la, que, el, en, y*. El infinitivo más frecuente es *ser* en el lugar 39, seguido por sus derivados: *son* en el 40, *fue* en el 43 y *era* en el 45. En el lugar 51 está *mi* y en el 56 *yo*. De esta forma, la expresión más habitual de la lengua podría ser *yo soy*, fundamento de un sinfín de locuciones de identidad personal, que pueden confluir en la rotunda declaración inversa: *soy yo*.

Es necesario distinguir dos usos de la palabra “yo”: el pronombre que constituye la primera persona en singular, con sus variantes *me, mi, conmigo*, y el sustantivo que se refiere a uno mismo como una persona distinta de sus semejantes. A finales del siglo XIX, William James (1898) había planteado una distinción entre el yo (*I* en inglés) y el *me* (*me* en inglés). El primero sería el *yo pronombre* que conoce, el *self* en tanto sujeto de experiencia, y el segundo el *self* en tanto objeto, el yo que es conocido, usado como *sustantivo*. Poco después, en su célebre *Del sentimiento trágico de la vida* de 1912, Miguel de Unamuno expuso estos dos usos con su distintiva y entrañable contundencia:

Y yo, el yo que piensa, quiere y siente, es inmediatamente mi cuerpo vivo con los estados de

conciencia que soporta. Es mi cuerpo vivo el que piensa, quiere y siente. ¿Cómo? Como sea.

El primer *yo* es un pronombre que atañe a la subjetividad, en tanto que el segundo es un sustantivo (“el yo”), una entidad que el filósofo vasco define de un plumazo relámpago: un cuerpo vivo y consciente. Pero no se trata un cuerpo cualquiera, sino de uno en particular: el que posee o es esa persona llamada Miguel de Unamuno, algo de su exclusiva propiedad e identidad. En unas cuantas frases este admirado pensador pone sobre la mesa los platillos que debemos digerir en referencia al yo del discurso y del pensamiento: *yo pronombre y sujeto, yo sustantivo y objeto, yo posesivo y propietario, yo nombre propio*, a los que se sumarán el *yo lírico*, el *yo onírico* y varios *yoes* más. Son los interlocutores de un escenario dramático –a veces cómico– que remite a *Seis personajes en busca de autor* de Luigi Pirandello publicado en 1925 y que puede verse como el hallazgo de un *yo* sextuplicado.

El yo como objeto fue tratado por Jean Paul Sartre (1936) en su primer libro, *La trascendencia del Ego*. Para el existencialista francés el yo no es el centro de la conciencia ni tampoco se puede identificar con ella, más bien es un objeto que solo puede ser analizado como una proyección de la conciencia, ese cuerpo vivo que piensa quiere y siente de Unamuno, aunque para Sartre la proyección es más mundana y social. El problema está en estipular la naturaleza de ese yo y para solventarlo se ha planteado un abanico de posibilidades que van desde el extremo metafísico o espiritual, cuando se considera una esencia perdurable y nuclear de cada persona, como sería la noción religiosa y dualista de *alma inmortal*, pasando por un principio incierto y polémico llamado *sujeto*, hasta un ser individual tangible y empírico, como lo manifiestan diversos pensadores a partir de Sartre y recientemente varios teóricos desde la cognición situada.

En relación a la diferencia entre el yo usado como pronombre y como sustantivo, el filósofo polaco Mateusz Wozniak (2018) ha intentado afianzar la distinción planteada por William James entre las dos formas en inglés: *I* y *me*. Wozniak argumenta que la distinción surge de otra más básica: la diferencia tácita entre un yo metafísico que se

refiere a la naturaleza de la subjetividad y un yo fenomenológico cuando el sujeto relata contenidos de su conciencia. Aquello que se investiga como el yo metafísico, el sujeto de la experiencia que siente y piensa, ha sido un pantano filosófico, un dilema psicológico y, para Benveniste (1966), un “avispero semántico” que no se ha disipado, pero que no deja de fascinar, en tanto que el yo es más tratable si se aborda como objeto de la experiencia.

Una manera de aproximarse al yo fenoménico es por el camino de la semántica, pues los diversos usos del pronombre en primera persona hasta cierto punto revelan la estructura cognitiva del *self* o del yo. En este punto adopto la propuesta de Wittgenstein de que el significado de una palabra es su uso para mencionar que el pronombre yo en muchos enunciados se refiere al cuerpo del hablante (*yo choqué con la puerta*); en otros, al propietario del cuerpo o de sus partes (*yo tengo dos manos*); al director del movimiento voluntario (*yo decidí venir al pueblo y aquí estoy*). El yo también puede aparecer como un punto de vista (*yo pude ver la ciudad desde esa cumbre*), el piloto de atención (*yo me fijé en el sonido de su voz*) o el protagonista de sueños y fantasías (*yo soñé/imaginé que estaba en la playa*). El yo del discurso a veces revela una facultad de la conciencia capaz de observar el propio proceso mental, una conciencia de sí mismo (*yo estoy pensando en tí*). En otras ocasiones el yo no parece señalar a la persona como una entidad viva y su conciencia inherente, sino a un elemento más esencial (*yo soy un alma inmortal*).

José Luis Bermúdez (2011 y 2016), diligente filósofo de la cognición situada y la autoconciencia, considera que los enunciados con el término *yo* requieren comprender que su significado va más allá de la obvia referencia al hablante del pronombre. Expresan un pensamiento subyacente y necesario sobre el objeto que es el hablante, lo cual precisa que éste tenga en mente de manera implícita pero efectiva que es una entidad concreta, ubicada en el espacio y el tiempo. Quien formula la palabra *yo* se sitúa a sí mismo y a sus acciones particulares en el mundo siguiendo un trayecto literalmente “egocéntrico”. Tal situación no es una noción subjetiva, que se reduciría hasta un punto o una imagen abstracta, sino el claro entendimiento de ser una persona concreta, carnal y consciente que se ubica y se define por sus intercambios con el mundo. Esta propuesta afianza el factor situado, espaciotemporal y activo de toda persona que se define por su ubicación y actividad; sin embargo, no queda claro si los sentidos más intimistas del vocablo *yo* se conforman necesariamente a esta noción más externa, objetiva y situada de la persona. Sería el caso del “¿dónde estoy?” que típicamente expresa una víctima de amnesia general transitoria y que en ese momento sabe de sí, pero no cómo y a dónde se encuentra (Hodges, 1991).

Los diversos usos del término *yo* se refieren a las funciones y facetas de la autoconciencia y avalan la noción de un sistema que las unifica o integra: la persona humana. En

efecto, los diversos usos del pronombre “yo” indican que el referente es el individuo que lo pronuncia: una persona viva, consciente de sí e interactiva, de quien es posible predicar –y a quien es posible atribuir– estados y procesos de orden biológico, mental, conductual y moral (Strawson, 1959; Kind, 2015).

Mi y mío: posesión, control y propiedad

El profesor de psicología de la Universidad Emory, Philippe Rochat, es un investigador de origen suizo entrenado por Jean Piaget, el legendario psicólogo del desarrollo. En su notable libro *Orígenes de la posesión*, Rochat (2014) afirma que, si bien existen múltiples estudios y teorías sobre el dinero, la propiedad, la territorialidad y los derechos sobre las cosas, escasea el análisis psicológico de la posesión, en especial sobre sus orígenes tanto filogénicos o evolutivos como ontogénicos o del desarrollo. Sostiene que, por ser autoconscientes, los seres humanos adquieren una intensa relación afectiva y cognitiva con los objetos del mundo, en especial con los que poseen y sobre los que tienen control y dominio. Son objetos a los que se apegan y que atesoran en diferentes grados, de tal forma que son capaces de pelear para conservarlos, pero también de compartirlos o de regalarlos y ser desposeídos de ellos por la fuerza, el engaño o, fatalmente, por la muerte.

Para explicar los orígenes de la posesión recurre a dos evidencias. La primera se refiere a los condicionantes de este tipo de mentalidad y conducta en la evolución de los seres vivos, particularmente de los humanos, y la segunda a su desarrollo durante el crecimiento de los infantes. Para empezar, afirma que el restringido hábitat terrestre ha obligado a los individuos de todas las especies a competir o cooperar para controlar los recursos vitales. El sentimiento y el hecho de poder manejar elementos tan valiosos como el alimento, el territorio, la morada, la familia o la pareja sexual han sido condiciones problemáticas para las criaturas humanas que viven en nichos de recursos limitados y de cara a la muerte. Eventualmente afloraron requerimientos morales para evitar conflictos, para mantener cierta armonía y en último término para sobrevivir: surgió así la posibilidad de resolver conflictos de propiedad mediante acuerdos, normas o leyes. Rochat propone que el sentido moral del bien y del mal puede provenir de los conflictos sobre la posesión y que esta facultad se sitúa en los orígenes normativos de la convivencia humana, como lo manifiesta de manera flagrante el hecho de que seis de los diez mandamientos judeocristianos se refieran a la posesión y al control de las cosas y las personas.

La profunda raíz de la posesión también se puede observar en la territorialidad de la mayoría de los vertebrados. Muchos de ellos marcan el hábitat con olores de su orina, sus heces, o con vocalizaciones tan contundentes como el rugido de los felinos o tan elaboradas como el canto de los pájaros. Además de estos y otros hechos de la historia na-

tural, los estudios de Rochat a lo largo de la infancia han mostrado que las crías humanas aprenden rápidamente las ventajas que representa el control sobre las posesiones y el ponerlas en disposición de intercambio. Al canjear propiedades de acuerdo con ciertas reglas, los infantes pronto aprenden principios elementales de lo que es justo y lo que no. La sensación de lo propio y lo ajeno se afianza con la adquisición del lenguaje, en especial de los pronombres personales, particularmente la diferencia entre el pronombre “mi” sin acento (*por mi parte*), o el adjetivo posesivo “mí” o “mío” siempre acentuado (*esto es mío/para mí*). Se conoce que el auto-reconocimiento y el uso de los pronombres se inicia en los primeros dos años de vida en relación cercana con la maduración de la corteza temporo-parietal y frontal medial del cerebro (Carmody y Lewis, 2006), áreas involucradas en la autoconciencia.

Es patente que la intensa motivación para poseer viene de lejos y que, como consecuencia de esta comprensión, muchas propuestas para mitigar los males humanos derivados de la posesión se han dirigido a contrarrestarlas. Muchas veces se ha afirmado que la invención de la propiedad podría ser el origen de los males humanos. En un conocido pasaje de su *Discurso sobre la desigualdad* de 1754, el ilustrado enciclopedista Jean Jaques Rousseau exclamó lo siguiente:

El primer hombre a quien, cercando un terreno, se le ocurrió decir esto es mío y halló gentes bastante simples para creerle fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos!; cuántas miserias y horrores habría evitado al género humano aquel que hubiese gritado a sus semejantes, arrancando las estacas de la cerca o cubriendo el foso: «¡Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra de nadie!»

Muchas de las teorías políticas desde la Revolución Francesa lidiaron con la posesión, tanto en términos personales como sociales y por ello trataron el tema de quién posee y controla los bienes, el porqué y el cómo. A los diagnósticos sobre la inequidad se agregaron como remedios necesarios diversas propuestas sobre quién o quiénes deberían poseer y controlar los bienes para lograr mayor armonía y justicia social. Quizás la manifestación más radical de esta tendencia fuera lanzada hacia 1843 por el teórico anarquista francés Pierre-Joseph Proudhon: “la propiedad es robo.” La teoría marxista se basa en gran medida en un análisis de la propiedad de los bienes y medios de producción, así como en una propuesta de su abolición por etapas para desterrar la inequidad humana y el conflicto de clases. Las teorías igualitarias en general se han opuesto a la noción de que la propiedad y la posesión tienen elementos evolutivos por considerar que sería difícil erradicar o paliar sus causas y sus efectos. La investigación sobre la psicología de la posesión adquiere una gran relevancia.

William James propuso sagazmente que el sentido psicológico de la posesión se deriva de una conflagración entre el pronombre *mi* y el posesivo *mío*. Por su parte Rochat apuesta que el problema jurídico y político surge del poder que entraña la posesión, lo cual se expresa en los múltiples usos del pronombre *mi* para abarcar la propiedad en niveles de la realidad que van desde lo íntimo y microscópico (*mis genes, mis células*), pasan por los órganos y capacidades del cuerpo (*mis manos, mi cerebro, mis pasos*) o de la mente (*mis emociones, mis pensamientos, mis creencias*), por las posesiones (*mi casa, mi vida*), por las personas apreciadas (*mi madre, mi esposo, mis hijos*), hasta lo supra-personal y colectivo (*mi pueblo, mi lengua, mi patria*).

Es decir: además de los fundamentos y motivaciones ancestrales, la fuente consciente de la posesión está en que la persona siente su cuerpo y estados mentales, en especial las emociones, como algo propio, algo que poseen. Por extensión de estas propiedades, la posesión de objetos materiales, funcionales o ideológicos entraña una *incorporación simbólica* de tal forma que las propiedades “materiales” vienen a formar parte del yo y de la identidad del poseedor. Muchos de los objetos apreciados por las personas, llamados significativamente *bienes* y *valores*, se toman y se tratan como si fueran parte de sí mismas: tierras, casas, vehículos, prendas, productos, obras. De esta manera, la expansión del ego mediante la acumulación de propiedades de todo tipo ha sido tema central e ineludible en la historia humana.

En el núcleo de la psicología de la posesión está el poder de poseer y de pertenecer, y esa misma entraña de propiedades y pertenencias conforma parte de la identidad personal. La posesión y la pertenencia son tendencias y características humanas que tienen largas raíces evolutivas y profundas motivaciones psicológicas, pero también son elementos maleables y modificables de la autoconciencia, lo cual constituye una posibilidad adaptativa, educativa y política para la especie y sus integrantes. Esta maleabilidad depende crucialmente de la reflexión y es necesario explorar esta capacidad.

Reflexión y diálogo interno

En su libro “*Cómo pensamos*” de 1913, John Dewey, el erudito y pedagogo pragmatista de Nueva Inglaterra, distinguió varios tipos de pensamiento con base en su eficacia. Otorgó la mayor eficiencia al pensamiento reflexivo como una sucesión de ideas donde cada una se deriva de la anterior y da origen a otra para llegar a conclusiones, valorar creencias o tomar decisiones. El pensamiento reflexivo sería un proceso consciente y racional que tiene una meta y esa meta impone una tarea congruente con la intención; es una actividad deliberada en la que interviene, como agente generador de los conceptos y creencias que se evalúan, un yo: *un yo que se hace cargo de sí mismo* (Serrano Castañeda, 2005).

Hannah Arendt, la incisiva pensadora sobre el imperalismo y el totalitarismo en la última posguerra del siglo pa-

sado, señaló que el pensamiento útil y creativo suele acontecer en soledad mediante un diálogo interno donde uno se hace compañía a sí mismo y que caracteriza gráficamente como *dos en uno* (Forrero Pineda, 2015). Este *dos en uno* remite a la definición que ofreció Platón del pensamiento como el diálogo del alma consigo misma, aunque a diferencia del griego y en afinidad con el ruso Lev Vygotsky, la pensadora alemana no postula una esencia inmortal, sino una función cognoscitiva por la cual se interioriza y se ejerce la función social del diálogo.

Ahora bien, en su libro *The voices within* (Las voces internas) de 2016, Charles Fernyhough, profesor de Psicología de la Universidad de Durham, observa que el discurso interno no está restringido a las reglas del diálogo social, pero tampoco ocurre como un monólogo literario. Para empezar, el discurso y el diálogo internos no están coartados por el aparato fonador de la laringe, la lengua y la boca, lo cual permite y establece otra temporalidad y otra estructuración. Explica que el discurso interno se instala con un notable ritmo de hasta 4 mil palabras por minuto, unas 10 veces más veloz que el lenguaje articulado. Además, no es necesario formular frases completas porque el pensamiento se desenvuelve a partir de un significado intuido de tal manera que las personas saben lo que quieren decir y luego desmadejan este núcleo de sentido en una cadena de palabras. Por otra parte, el discurso interno suele ocurrir acoplado con la imaginación cuando la persona visualiza un escenario donde personajes, lugares y espacios mutan de acuerdo con las circunstancias y propensiones del agente. El yo imaginado en estas situaciones no tiene una manifestación singular, constante, ni sencilla. Por ejemplo, puede estar representado como su imagen corporal, o bien puede observar la escena desde un punto de vista subjetivo. Fernyhough, considera que no existe un yo o un *self* unitario, pues, durante el diálogo interno, la persona crea, momento a momento, la ilusión de un *yo* o un *mi*.

El diálogo interno se ha vuelto tema frecuente de la literatura de autoayuda porque se supone que su ejercicio es útil para resolver problemas, tomar decisiones razonadas, establecer objetivos, fortalecer la memoria y guiar la conducta. Aunque estos beneficios pueden ser verosímiles, es difícil obtener evidencia directa de su eficacia, pues no hay forma fehaciente de registrar directamente el diálogo interno, ni de evaluar sus efectos. Esto remite a un asunto modular de las ciencias cognitivas: cuando se trata de funciones subjetivas e internas el método de estudio y análisis se vuelven cruciales. Por ejemplo, una pregunta formulada al interior de la persona en referencia a sus posibles conductas se asocia a una mejor ejecución, pero sólo cuando el individuo había reportado darse cuenta del impacto del diálogo interno sobre su proceso de pensamiento (Puchalska-Wasył, 2015). La “técnica dialógica de silla temporal” (Hermans, Kempen, & Van Loon, 1992) es un método usado para activar voces internas de manera secuencial. Se solicita al suje-

to que construya un diálogo interno cambiando de una silla a otra y adoptando en cada una un punto de vista ajeno. La técnica permite al sujeto analizar formas diferentes de pensar, sopesar mejor sus propios discursos y al investigador vislumbrar formas de diálogo interno.

Un grupo de investigadores utilizaron la estrategia de examinar la activación cerebral durante momentos no especificados (Hurlburt et al., 2017). Para ello enviaron un pedido a voluntarios sometidos a una resonancia magnética del cerebro y registraron la actividad cerebral en esos momentos. Para que los sujetos detectaran y describieran su experiencia utilizaron un “Muestreo Descriptivo de la Experiencia” (*Descriptive Experience Sampling*) y examinaron estos momentos pareando la imagen cerebral con la experiencia reportada. Concluyeron que la inusual estrategia es viable y digna de ser explorada, porque hay una correlación entre lo que los sujetos expresaban sobre su experiencia y la pauta de activación de su cerebro. Encontraron además que pedir a los sujetos que expresaran su diálogo interno se acompaña de una activación cerebral diferente a los momentos en los que expresaron su experiencia de forma espontánea. Dos regiones cerebrales, la circunvolución de Heschl (área auditiva primaria) y la circunvolución frontal inferior izquierda, se activaron de manera opuesta en las dos condiciones. Se conocía ya que la circunvolución frontal izquierda del cerebro es un área crucial para la autoconciencia y la toma de decisiones, y que se recluta durante las tareas de diálogo interior (Morin y Michaud, 2007).

Si bien la reflexión en forma de diálogo interno es una de las actividades más privadas y no tiene indicadores fisiológicos seguros, existen evidencias de que resulta en una mejor ejecución en comparación con el discurso declarativo. La actividad mental reflexiva cumple funciones propias del conocimiento, tales como fundamentar nociones, evaluar experiencias confusas, redefinir vivencias pasadas, tomar decisiones o definir las acciones futuras. De esta manera, el diálogo interno participa en la formulación de la identidad personal en especial durante los periodos de reflexión. Aprender a pensar reflexiva y críticamente sería una meta fundamental de la autoconciencia, de la enseñanza y de la propia filosofía: “pensar y enseñar a pensar” recomendaba Eduardo Nicol, el añorado maestro hispano-mexicano de filosofía.

Examinemos más de cerca el tema de la reflexión y el diálogo interior como recursos literalmente dramáticos o teatrales de la autoconciencia.

La polifonía interior

Sócrates enseñó que el diálogo puede ser una valiosa herramienta de conocimiento y su discípulo Platón puntualizó que un diálogo no sólo implica la comunicación entre dos personas concretas en sus encuentros cara a cara o epistolares, sino también se ejecuta entre dos o incluso más

voces internas: una polifonía interior. Se trata del pensamiento dialógico, una de las capacidades más elaboradas y sorprendentes de la mente humana que se emplea como una forma particular de razonamiento. Durante la segunda infancia es usual que se mantengan conversaciones, incluso en voz alta, con compañías imaginarias y Vigotski planteó que estos diálogos anteceden al pensamiento adulto, que suele tomar un formato similar.

Basados en las ideas de William James y Mikhail Bajhtin, los psicólogos holandeses Hermans, Kempen y van Loon (1992) propusieron un *self dialógico* estructurado por una multiplicidad de yoes relativamente autónomos que pueden tomar distintas posiciones, perspectivas, voces y repertorios de acuerdo con las circunstancias y las demandas de la tarea. El primero de estos autores, Hubert Hermans, ha elaborado una Teoría del Self Dialógico según la cual las distintas voces del diálogo interno funcionan como personajes en una narrativa y establecen conversaciones que resultan en una pieza de corte escénico que en conjunto constituye al yo más abarcativo: un yo o self dialógico (Hermans & Hermans-Konopka, 2010). En el curso del diálogo interno, el sujeto suele tomar una posición y su contraria para discernir creencias y conductas. La conversación interna no siempre ocurre entre una voz crítica y primitiva y otra más asentada y oficial con la cual el sujeto se identifica, sino que puede ocurrir entre dos voces de la misma jerarquía, por ejemplo, cuando se evalúa un dilema difícil, y se le da la palabra a dos opiniones encontradas tomando dos puntos de vista distintos o incluso imaginando escenarios distintos.

La investigadora polaca Maugorzata Puchalska-Wasył (2015), del Departamento de Psicología de la Universidad Católica Juan Pablo II en Lublin, se ha dedicado a estudiar el diálogo interno, especialmente a indagar sus diversas formas y a caracterizar a los interlocutores virtuales. Ella coincide con Hermans en postular que el *self* es dialógico por naturaleza en el sentido de que está constituido por coloquios encarnados en personajes o yoes distintos que no necesariamente se restringen a dos voces, como sería un fiscal y un defensor en una querrela legal, sino de una multiplicidad de voces relativamente independientes en el ámbito psicológico interno. Ella cita al célebre crítico literato ruso Mikhail Bajhtin quien, en su análisis de *Los hermanos Karamazov* de Dostoiewski, detecta que no hay un solo narrador de la novela, sino una multiplicidad de voces que ofrecen otras tantas perspectivas de lo que ocurre en la trama.

Esta psicóloga ha intentado darle a la teoría dialógica un fundamento empírico en diversos protocolos donde solicita a los sujetos que elaboren posiciones particulares desde varios puntos de vista, o bien realiza una cuantificación de términos afectivos obtenidos por agrupación estadística a partir de autoinformes cualitativos de diálogos internos en voluntarios. En varios trabajos iniciales identificó siete funciones del diálogo interno: soporte, sustitución,

exploración, cohesión, mejora personal, insight y autoguía (Puchalska-Wasył, 2015). Realizó luego una cuantificación de términos afectivos obtenidos por agrupación estadística en los contenidos de estos informes y encontró que los interlocutores identificados del diálogo interno se encuadraron en cinco tipos emocionales que le parecen otros tantos arquetipos: Amigo Fiel, Padre Ambivalente, Rival Orgullosa, Niño Impotente y Optimista Sereno (Puchalska-Wasył, 2016). Los resultados sugieren que el diálogo interno no se realiza como un encuentro virtual del yo con otro yo duplicado o con personajes indefinidos o aleatorios, sino entre personajes virtuales con características particulares; algo que se puede concebir como un elenco psicodramático. En ciertas circunstancias una de las voces se vuelve dominante y articula ciertas posibilidades y conductas, pero esto puede cambiar y ser reevaluado. Ocurre entonces una continuidad entre el diálogo interno y el externo, pues la evaluación de opiniones ajenas puede introyectarse y continuar en el escenario interno. El self dialógico consiste en elementos en interacción constante, donde cada uno de ellos representa el polo de una estructura dinámica. Estas y otras aproximaciones conciben al self como un sistema dinámico y multifacético, una entidad heterogénea y descentralizada, lo cual está en franca oposición con la idea del yo como un elemento nuclear, coherente y congruente de la persona.

Surge con cierta frecuencia una voz interna negativa que se genera automáticamente en forma de autocríticas mordaces o incluso degradantes en primera persona (*soy un tonto*), en segunda persona (*eres un tonto*) o en tercera (*este es un tonto*). Los pensamientos negativos pueden seguir un formato de distorsión o de trampa cognitiva formulados de forma elemental. Algunas de estas cavilaciones parecen surgir de una expectativa de perfección, de tal manera que la voz crítica y mordaz aflora porque la persona rara vez logra total competencia y éxito en sus tareas mediante una actuación prístina, libre de fallas o errores. En otras ocasiones la voz crítica la imagen supuestamente proyectada hacia los demás, o compara al sujeto con otros, usualmente en desfavor del propio pensante. También ocurre una voz destructiva para predecir el fracaso de un plan. Las voces internas pueden exagerar o magnificar ciertos rasgos de la personalidad y suelen focalizar un aspecto, detalle o frase de una situación para desbancar o cuestionar todo un evento o a la persona en su totalidad. Una emoción intensa puede manifestarse en juicios o conclusiones tajantes o primitivos acerca de ciertas circunstancias, de otras personas o de uno mismo. El problema principal de este tipo de pensamientos sobre uno mismo es que el sujeto se identifique con los contenidos de una voz negativa al no darse cuenta de que no se genera deliberadamente, sino de acuerdo a un programa que puede ser analizado y cuestionado porque remite a un conjunto de creencias sobre lo que debe ser. Por esta razón es importante que el sujeto pueda detectar y evaluar tanto las voces críticas como las favorables tomando una distan-

cia que impida la identificación y permita la reevaluación de creencias y motivaciones. Varios sistemas de meditación metódica tienen este objetivo (Goldstein & Kornfield, 1995).

En la psicoterapia cognitivo-conductual y en obras de autoayuda se ha escrito sobre la necesidad de contravenir esta voz negativa con una positiva mediante procedimientos de varios pasos. En primer lugar, darse cuenta o detectar que una voz negativa está ocurriendo en la mente; a continuación evaluar y contradecir los juicios con evidencias realistas de la propia experiencia y finalmente generar pensamientos positivos de manera deliberada. Si bien este proyecto se contrapone al modelo psicoanalítico que intenta hacer conscientes y desenraizar las supuestas causas de la angustia, ha mostrado tener alguna eficacia para modificar ciertos síntomas, como estos pensamientos repetitivos y negativos sobre la propia persona. El proceso clave para todo ello es el de autorreflexión, como veremos ahora.

Autorreflexión: reforma del yo

En el acervo de labores que implican a la reflexión mental hay una que es propia de la autoconciencia, se trata de la autorreflexión, la consideración que el sujeto hace sobre sí mismo, sobre sus características, sus acciones, sus dificultades o sus posibilidades. La autorreflexión es una modalidad del discurso y del diálogo interno que se usa con frecuencia para lidiar con situaciones novedosas, inciertas o complicadas y para resolver problemas. Suele acontecer en un formato de preguntas y respuestas, como cuál es el mejor curso de acción, cuáles pasos implica, cuáles alternativas admite o excluye y cuáles consecuencias puede tener. El sujeto reflexivo también se suele preguntar si el proyecto que valora es posible, cuál es su utilidad, qué tan agradable o desagradable puede ser y, en especial, qué tan deseables, peligrosas, beneficiosas o dañinas pueden ser las rutas y las consecuencias de sus posibles acciones en términos personales y colectivos.

En ocasiones no es necesario formular y responder estas dudas porque los objetos, hechos o situaciones que surgen son conocidos y el camino se toma de forma automática o intuitiva, aunque está siempre fundamentado en la experiencia previa y en un cálculo asumido de probabilidades. Pero en coyunturas novedosas o cruciales la persona conscientemente se cuestiona y reflexiona sobre posibilidades, cursos de acción y objetivos. El jesuita canadiense Bernard Lonergan propone que *la reflexión consiste en una actualización de la autoconciencia racional* porque el sujeto es consciente de que está indagando, formulando, buscando y juzgando no sólo las circunstancias de la situación, sino sus propias motivaciones, inclinaciones y capacidades para poder decidir en consecuencia: “La autoconciencia racional exige conocer lo que nos proponemos hacer y las razones que tenemos para hacerlo” (Lonergan, 2017, pp. 704-706).

Por su parte, el neuropsiquiatra gaditano Carlos Castilla del Pino (2004) propuso que hay tres formas o tipos de reflexión: retrospectiva, prospectiva y actualizada. La *reflexión retrospectiva* reconsidera lo ya vivido, lo que se ha hecho, porqué se ha actuado así y las consecuencias que tuvo. Las actuaciones se evocan y se reflexiona sobre ellas con el objeto de aprender de la experiencia, sea para hacerlo mejor, para tomar otra ruta o para abstenerse de actuar. Es una operación deliberada que requiere de la memoria biográfica o episódica pues el razonamiento opera sobre el recuerdo. Por otro lado, la *reflexión anticipada o prospectiva* permite al sujeto inferir lo que puede suceder, la situación en la que se puede encontrar y el cómo lidiar con ella. En este ejercicio no sólo opera el razonamiento verbal, sino formas activas de imaginación cuando la persona vislumbra un curso de acción, imagina otras viabilidades y compara sus trayectorias y posibles resultados como preludios a una decisión. Finalmente, la *reflexión actualizada* ocurre al mismo tiempo que la acción, pues la persona advierte lo que está haciendo, percibe el efecto que tiene su actuación y controla o corrige su ejecución sobre la marcha.

Como se puede suponer por estas características, la autorreflexión no sólo hace posible elegir o modular acciones posibles y venideras, sino por ese mismo cauce, transforma al sujeto de esa actuación: la propia persona que reflexiona. Esto sucede porque el recuerdo o la previsión pertenecen al sujeto y el usarlos como medios de aprendizaje implica el conocimiento y la modulación de sí mismo. Una de las funciones de la autorreflexión es la construcción de significados sobre uno mismo y ésta forma parte de la identidad narrativa del sujeto. Se conoce que los cambios en el funcionamiento reflexivo se asocian a cambios en el concepto de sí (Dishon et al., 2017).

El sociólogo inglés y Premio Princesa de Asturias 2002, Anthony Giddens, afirma que el individuo de la sociedad moderna tiene mayores posibilidades de decidir qué persona quiere llegar a ser y de construir su propia historia de manera reflexiva. Esto es así porque las tradiciones autoritarias se han debilitado y ya no tienen la tracción o el arrastre que hasta hace poco tenían. Esta *modernidad reflexiva* constituye una oportunidad de doble filo pues por un lado proporciona mayor libertad, pero por el otro mayor vulnerabilidad e incertidumbre: el yo se vuelve más frágil y la existencia más angustiosa, signos de una evolución posible, pero nada segura (Giddens, 1991). En una entrevista para *Letras Libres* publicada en marzo de 1999 Giddens da este ejemplo, a primera vista trivial:

(Cada decisión) ...forma parte de un proceso dinámico de construcción del yo. La decisión de vestirse de tal o tal otra manera supone mirar a nuestro alrededor, informarnos sobre la moda, hacer elecciones... Todo eso forma parte de la naturaleza reflexiva del yo en las sociedades contemporáneas.

La investigación empírica sobre la autorreflexión se ha basado en pruebas que evalúan algunos de sus aspectos más accesibles y fundamentales. Por ejemplo, un instrumento experimental se basa en presentar adjetivos o frases sobre características particulares a voluntarios y preguntarles si los conceptos los describen apropiadamente o no lo hacen. Para responder, el sujeto debe emprender una autorreflexión que implica el concepto de sí mismo. Este tipo de métodos ha permitido estudiar las zonas del cerebro involucradas en la tarea y se ha encontrado que se activa un grupo de estructuras corticales de la línea media del encéfalo y que, cuando estas regiones sufren una lesión neurológica, los pacientes tienen problemas para evaluarse y sobreestiman sus capacidades y su ejecución (Van der Meer et al., 2010). La corteza prefrontal medial está involucrada en estas capacidades de autorreferencia (Wagner et al., 2012). En este caso, el concepto de sí mismo, que es una de las acepciones del término *self*, obra como un ancla que sesga la toma de decisiones y, como ocurre con todas las funciones que involucran a la autoconciencia, requiere de la intervención de la corteza prefrontal ventromedial (Sui et al., 2017).

Recientemente ha resurgido el dilema de si la reflexión conduce a tomar mejores decisiones. Algunos han planteado que no necesariamente encamina hacia decisiones adecuadas porque las personas expertas no se paran a reflexionar, sino que actúan por intuición derivada de una extensa experiencia previa ya incorporada en su sistema cognitivo y por un adiestramiento para hacer inferencias preconscientes (Bortolotti, 2011). De hecho, la autoevaluación se suele enfrentar a sesgos y resistencias, pues los sujetos tienden a identificarse con el modelo asumido de sí mismos y temen que sufra objeción o devaluación. No parece fácil decidir sobre esta alternativa en especial porque la reflexión varía en sus dimensiones, particularmente la que se refiere a qué tan consciente es, lo cual es relevante en su eficiencia. No se trata de dos opciones incompatibles ya que las personas en algunas circunstancias obran por intuición y en otras reflexionan y deliberan para decidir. Ambos procedimientos tienen diferentes márgenes de error y probabilidades de éxito de tal forma que será la prudencia la que defina el curso de acción. En este sentido resulta interesante valorar una actividad mental relativamente olvidada de la investigación psicológica: la plegaria.

Plegaria: diálogo con el Otro

La oración o plegaria religiosa es un discurso que realiza una persona en silencio o en voz baja en tono de súplica, petición, orientación o adoración dirigido hacia una potencia transcendental o sobrenatural en la que cree. En el abordaje y tratamiento de la autoconciencia y del yo interesa la plegaria como una forma particular de diálogo interno donde el interlocutor del sujeto es usualmente la divinidad, tratada como el Otro con mayúscula por algunos pensadores

teístas, particularmente por Martin Buber (1923). Evidentemente, no se trata de un interlocutor ordinario, aunque los enunciados de la oración se establecen con la familiaridad de la segunda persona, usualmente mediante el uso del pronombre tú que suele escribirse con mayúscula. “Oye mi ruego Tú, Dios que no existes” es el primer endecasílabo del soneto “La oración del ateo” de Miguel de Unamuno, para quien la fe no consiste en creer en aquello que no se puede verificar, sino en el deseo vehemente de creer, lo cual es el eje de su sentimiento trágico de la vida. Para este beato del existencialismo, la lengua castellana es una oración inmensa que de forma sorprendente incluiría a la blasfemia tomada como... ¡una forma extrema de jaculatoria!

Independientemente de si el académico o el intelectual cree o no en un ámbito sobrenatural, el hecho es que la oración y la plegaria, como muchas manifestaciones religiosas, son prácticas ancestrales y generalizadas en las más diversas culturas humanas y requieren un abordaje formal y sistemático si se intenta conocer mejor la psicología propia de las criaturas y las comunidades humanas. Una importante diferencia cognitiva de la plegaria con otras formas de discurso o de diálogo interno estriba en que el creyente toma una perspectiva de reverencia ante el magno poder al que se dirige y desde esa posición de sumisión suplica, glorifica o simplemente se dirige a la deidad adoptando muchas veces posturas y ademanes corporales de postración y petición, la antítesis misma de las actitudes de arrogancia y autosuficiencia que la persona humana suele adoptar ante sus prójimos.

La oración fue extensamente analizada a principios del siglo pasado por Marcel Mauss, uno de los pioneros de la etnografía moderna, en la escuela francesa de sociología de Emile Durkheim, quien era su tío materno. Como era característico del enfoque académico de esa época y aproximación, el trabajo fue exhaustivo en su descripción de la estructura y manifestaciones de la plegaria, definida ésta como un rito verbal de comunicación con el ámbito sagrado realizado con fines de petición, intercesión, adoración, o contemplación. Este rito es característico de lo que Mauss (1970) concibió como un *hecho social total*, en el sentido que ciertos procesos humanos conjugan aspectos económicos, sociales, materiales, psicológicos y corporales de manera indivisible.

El psicoanalista y pensador Carl Jung expresó el interés que tiene la oración para un psicólogo como él, que toma en cuenta la dimensión o circunstancia espiritual de la mente humana. En una carta lo pone así:

He pensado mucho acerca de la plegaria. Ésta es sumamente necesaria, pues hace que el Más Allá, sobre el que pensamos y hacemos conjeturas, sea una realidad inmediata, y nos hace transponer la dualidad del ego y el oscuro Otro. Uno se escucha hablar a sí mismo y no es capaz de negar que se está dirigiendo a ‘Eso otro’. (Citado por Fiona Gardner en 2017, traducción mía, 2009).

Jung afirma que, en la conciencia del creyente, la plegaria hace del mundo sagrado una realidad inmediata e íntima, lo cual le permite trasponer la barrera entre el Yo inmanente y el Otro trascendente habilitando un contacto entre la subjetividad personal y la objetividad trascendental. La plegaria es expresión de fe en una divinidad capaz de escuchar e intervenir que se emprende con toda deliberación y abarca al menos las facultades mentales de atención, pensamiento, afecto y voluntad. Dado que por prescripción ritual la plegaria requiere de recogimiento y devoción, desde un punto de vista cognitivo y afectivo se puede afirmar que la oración promueve el autoexamen, el cultivo de la atención, la concentración sostenida y el tipo de conocimiento de sí que estas facultades entrañan y permiten.

Karen Armstrong, especialista en religión comparada y Premio Princesa de Asturias en ciencias sociales 2017, afirma que la plegaria libera y permite aceptar la vulnerabilidad y fragilidad personal, asumir las fallas y las faltas para poder superarlas, pues abre la posibilidad de pedir perdón por ellas y también la posibilidad de perdonar. La oración otorga voz a necesidades, deseos y miedos haciéndolos más reales. Las personas suelen orar en episodios difíciles, cuando no encuentran otra fuente de consuelo que pueda comprender y aliviar su congoja. Dice Armstrong (2009):

A través de la auto-inspección conducida en la oración, somos honestos, abiertos y sinceros con nosotros mismos. La oración es una huida de las distracciones para ver donde somos débiles y dónde fuertes, allí entendemos nuestro papel en el mundo, es un camino de transformación. La oración es una manifestación de energía.

Por su parte, Malgorzata Puchalska-Wasył propone que durante la oración la persona no sólo emprende una comunicación con la divinidad en su fuero interno, a lo cual denomina *oración ascendente*, sino también explora la relación consigo misma, la *oración interior*, y con otras personas, la *oración exterior* (Puchalska-Wasył & Zarzycka, 2020). Usando varias escalas de evaluación en cerca de 200 voluntarios uno de sus estudios empíricos mostró que el diálogo interno sirvió como mediador entre estos tres tipos de plegarias y el bienestar de la persona. En efecto, otras investigaciones muestran que la plegaria devocional que involucra un diálogo íntimo con una divinidad asumida como benevolente se asocia con mayor bienestar, optimismo y funcionalidad, en tanto que la plegaria de súplica se asocia a mayor ansiedad y menor ejecución (Hollywell y Walker, 2009). Los procesos y efectos de la oración también se han emprendido y estudiado por medio de técnicas de meditación y contemplación que son típicas de ciertas tradiciones religiosas no occidentales, en especial del budismo, el induismo y el sufismo, en algunas instancias en el marco de investigaciones cerebrales. Por ejemplo, en un estudio sobre la actividad cerebral que acompaña

a la intensa experiencia de practicantes del rezo islámico se observó una disminución de actividad en las cortezas cerebrales y un aumento en áreas subcorticales (Newberg et al., 2015).

En referencia a la plegaria me acontece a veces lo que a aquel grupo de judíos devotos confinados en el mortífero campo de concentración de Aushwitz quienes, según el relato de Karen Armstrong, hicieron un juicio a Dios por traición, abandono y por no responder a las súplicas de sus fieles en el trance más trágico posible de sufrimiento y muerte. No pudiendo encontrar excusas ni circunstancias mitigantes encontraron a Dios culpable y reo de la pena de muerte. El rabino que pronunció el veredicto y la sentencia dijo que el juicio había terminado y que... era hora del rezo vespertino.

Yo, tiempo y memoria

¿Cómo entender la relación entre el yo que persiste como identidad personal a lo largo de la vida, el yo que evoca y recrea un recuerdo de esa vida y el yo que ordena y narra su autobiografía? ¿Son varios yoes o uno sólo? ¿Acaso son espejismos? Cualquier respuesta implica necesariamente al tiempo, tanto a la flecha irreversible del tiempo objetivo del cosmos físico y del reloj, como al tiempo subjetivo que la persona percibe como el *fluir* de su conciencia y la fugacidad de su existir. En *Tiempo y Memoria* de 1896, Bergson (2006) hace una distinción temporal entre la memoria del pasado, un hecho “más espiritual que material”, y el presente, “más corporal que espiritual”.

La memoria es una función no sólo ligada al tiempo, sino propiamente temporal. La compenetración entre el yo, el tiempo y la memoria surge en todos los niveles de análisis. Por ejemplo, el modelo cognitivo actual de la *memoria de trabajo*, la que opera en el tiempo presente para actuar en el mundo y gestionar todo tipo de tareas, implica una “ejecutivo central” una facultad de la autoconciencia y de la voluntad dependiente del lóbulo frontal del cerebro (Baddeley, 1996) que coordina a varias regiones cerebrales para acceder a los archivos de la memoria (Andrés, 2003). Este modelo psicobiológico ayuda a comprender cómo una instancia o función cerebral ejecutiva puede acceder a la información almacenada en los sistemas de la memoria para actualizar y emplear múltiples datos en la solución de problemas o para reflexionar sobre posibles escenarios y tomar decisiones adecuadas en muchos momentos.

El proceso vital de cada ser humano le permite articular una identidad personal coherente a lo largo del tiempo y que deriva de la continuidad de su cuerpo y su conciencia, la disponibilidad de sus recuerdos y la narración que realiza de su propia historia. Esta continuidad relatada corresponde a lo que Paul Ricœur (1996) llama *ipsidad*, la sensación de ser la misma persona a lo largo del tiempo, la cual se complementa y refuerza por la *alteridad*: la percepción de los otros como otros yo, a la vez distintos y semejantes de uno

mismo. Este *self* o ser fenoménico constituiría un común denominador para todas las formas de conciencia en las que un sujeto se percibe o se siente a sí mismo como una entidad particular que constituye su propio ser.

Ahora bien, a pesar de la continuidad aparente, no se puede concluir que este ser fenoménico sea una esencia estable o inmutable, similar al tradicional concepto religioso de *alma*, sino, más apropiadamente, a un proceso que se define por su continuidad temporal, como una pieza musical se define por su secuencia sonora y conlleva aspectos físicos, conductuales, mentales y ambientales. La experiencia subjetiva de ser el mismo a lo largo del tiempo constituye una unidad espaciotemporal en la forma de un proceso pausado. Esta unidad a lo largo del tiempo tiene un fundamento somático porque el cuerpo humano mantiene una continuidad morfológica y funcional a pesar de que sufre cambios de composición molecular y celular.

Mark Rowlands, filósofo galés de la mente y de la ética, actualmente en la Universidad de Miami, publicó en 2011 un libro sobre el *self* y la memoria desde una perspectiva fenomenológica. No trata al yo involucrado en la memoria como una entidad metafísica, sino como una experiencia mental: la forma como los humanos sienten su propio ser como algo más que la suma de sus creencias, valores, actitudes, deseos o recuerdos. En el caso de la memoria episódica y autobiográfica, más que la evocación de actos, lugares y personajes, le parece fundamental *el hecho mismo de recordar*, porque el pasado se presenta en un nuevo marco de referencia: la persona recupera algo que vivió, pero bajo las circunstancias del presente y lo reconstruye e interpreta de acuerdo con estas. Rowlands propone una hipótesis psicósomática sugerente: si bien los recuerdos juegan un papel importante en la identidad personal, sostiene que la merma de la memoria episódica, como acontece en la enfermedad de Alzheimer, no elimina por completo la identidad personal porque estas memorias, que llama "rilkeanas," se han incorporado a la persona y tienen consecuencias afectivas y comportamentales, aunque ya no tengan el contenido cognoscitivo de un recuerdo. Vislumbro una relación entre este concepto de "memorias rilkeanas" que dejan su huella somática permanente y cambian la constitución de la persona y el de "marcadores somáticos de la emoción" de Antonio Damasio (1991) que moldean la toma de decisiones de acuerdo con la experiencia emotiva, pero de manera implícita.

Vale la pena analizar la liga temporal de la memoria y la identidad personal en referencia al concepto de *duración* de Henri Bergson. Según este filósofo y Premio Nobel francés, el tiempo subjetivo no es una noción de movimiento o de cambio en los objetos que se perciben, ni de causa o de historia detectadas por la razón, sino que es la *intuición directa* de un flujo irreversible: la sucesión de cambios y la duración de los eventos tal y como es experimentada (Deleuze, 1987). En otras palabras: dado que un proceso consciente es siempre una sucesión de estados particulares caracteri-

zados por transformaciones fisiológicas y fenomenológicas, este desarrollo provee de una intuición directa de tiempo y duración. La experiencia mental no sólo es de cambios en el mundo o en el propio cuerpo, sino que es una experiencia cambiante en sí misma: una experiencia del tiempo. El yo duradero es un proceso que se conforma como una unidad que se mantiene en el tiempo (Díaz, 2007).

El politólogo argentino Gastón Souroujon (2011) argumenta que la relación entre la memoria y la identidad personal está claramente planteada en la monumental novela *En busca del tiempo perdido* de Marcel Proust pues, en afinidad con el pensamiento de su contemporáneo y coterráneo Bergson, la narración implica una pluralidad de yoes que escapan a la voluntad y se van sucediendo a lo largo de la vida de una persona. Esta idea coincide con la de Martin Conway (2005) de que existen entidades como esquemas, scripts, yoes imaginarios, valores y demás instancias cognoscitivas referentes a uno mismo que cambian con el tiempo. Se reviven estos yoes del pasado cuando ciertas sensaciones o estímulos sensoriales despiertan el recuerdo, como sucede de manera célebre con la euforia que remite al narrador del *tiempo perdido* evocar su infancia a partir del sabor de una magdalena para resucitar la vivencia de un yo pasado. En cada recuerdo se recobra en tiempo presente un yo particular y efímero con una marca temporal que es central para definir la identidad personal. Tal identidad no sería una sucesión de yoes inconexos porque, de acuerdo a Souroujon, el tiempo perdido entre los recuerdos es recobrado mediante una reconstrucción narrativa de la identidad que dota de sentido y unidad a las sensaciones redescubiertas por la memoria. Proust vendría a ser un pionero de la idea de que la identidad personal es de índole narrativa y estaría constituida por la historia de su vida que organiza el propio sujeto que la ha vivido. Jonah Lehrer (2010) argumenta *en Proust y la neurociencia* que los descubrimientos en la neurociencia cognitiva fueron previamente intuitivos de manera introspectiva y narrativa por literatos como Proust.

El más conocido de los pensadores modernos que preconiza la naturaleza narrativa de la identidad personal es Paul Ricœur, quien, en algún momento señala que si a alguien se le pregunta quién es, responde con su nombre y con historias de su vida. Y agrega una propuesta ontológica: "El tiempo narrado es como un puente tendido sobre el abismo que la especulación abre continuamente entre el tiempo fenomenológico y el tiempo cosmológico." Esta identidad narrativa del sujeto individual es indudable, pero no aclara la naturaleza de quien narra. Por todo lo expuesto en el presente ensayo, la respuesta más razonable que podemos dar a este enigma es: la persona.

REFERENCIAS

Andrés, P. (2003). Frontal cortex as the central executive of working memory: time to revise our view. *Cortex*, 39(4-5), 871-95. doi: 10.1016/s0010-9452(08)70868-2

- Armstrong, K. (2009). *The Case for God: What Religion Really Means*. Alfred A. Knopf.
- Baddeley, A. (1996). Exploring the central executive. *Quarterly Journal of Experimental Psychology Section A*, 49(1), 5-28. doi: 10.1080/713755608
- Benveniste, E. (1966). *De la subjectivité dans le langage. Problèmes de linguistique générale*. Paris: Editions Gallimard, 259-260.
- Bergson, H. (2006, original de 1896). *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Buenos Aires: Cactus.
- Bermúdez, J. L. (2011). Self-Knowledge and the Sense of "I." In: A., Hatzimoyisis, Ed. *Self-Knowledge*. Oxford Scholarship Online. doi: 10.1093/acprof:oso/9780199590728.003.0012
- Bermúdez, J. L. (2016). *Understanding I. Language and Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Bortolotti, L. (2011). Does reflection lead to wise choices? *Philosophical Explorations*, 14(3), 297-313. doi: 10.1080/13869795.2011.594962
- Buber, M. (1923). *I and Thou*. Trans. Ronald Gregor-Smith. New York: Scribner, 1984.
- Carmody, D. P., & Lewis, M. (2006). Brain activation when hearing one's own and others' names. *Brain Research*, 1116(1), 153-158. doi: 10.1016/j.brainres.2006.07.121
- Castilla del Pino, C. (2004). *Reflexión, reflexionar, reflexivo*. Discurso leído el día 7 de marzo de 2004 en su recepción pública a la Real Academia de la Lengua. Madrid, España.
- Conway, M. (2005). Memory and the self. *Journal of Memory and Language*, 53(4), 594-628. doi: 10.1016/j.jml.2005.08.005
- Damasio, A. (1991). *Somatic Markers and the Guidance of Behavior*. New York: Oxford University Press.
- Deleuze, G. (1987). *El Bergsonismo*. Trad. Luis Ferrero Carracedo. Madrid, Cátedra.
- Dewey, J. (1913). *Cómo pensamos. Nueva exposición de la relación entre pensamiento reflexivo y proceso educativo*. Barcelona, Paidós.
- Dishon, N., Oldmeadow, J. A., Critchley, C., & Kaufman, J. (2017). The Effect of Trait Self-Awareness, Self-Reflection, and Perceptions of Choice Meaningfulness on Indicators of Social Identity within a Decision-Making Context. *Frontiers in Psychology*, 8, 2034. doi: 10.3389/fpsyg.2017.02034
- Díaz, J. L. (2007). *La conciencia viviente*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fernyhough, C. (2016). *The Voices Within: The History and Science of How We Talk to Ourselves*. New York: Basic Books.
- Forrero Pineda, F. (2015). *El Sócrates de Hannah Arendt: Sobre la actividad del pensamiento*. Universidad Nacional de Colombia. Recuperado de <http://bdigital.unal.edu.co/65913/1/55975-284908-1-PB.pdf>
- Gardner, F. (2017). *From the correspondence of Carl Jung: prayer*. Recuperado de: <https://fionagardner.co.uk/2017/01/from-the-correspondence-of-carl-jung-prayer/>
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press.
- Hermans, H. J. M., Kempen, H. J. G., & Van Loon, R. J. P. (1992). The dialogical self: Beyond individualism and rationalism. *American Psychologist*, 47(1), 23-33.
- Hermans, H., & Hermans-Konopka, A. (2010). *Dialogical Self Theory. Positioning and Counter-Positioning in a Globalizing Society*. New York: Cambridge University Press.
- Hodges, J. R. (1991). *Transient global amnesia*. Londres: W. B. Saunders.
- Hollywell, C., & Walker, J. (2009). Private prayer as a suitable intervention for hospitalized patients: a critical review of the literature. *Journal of Clinical Nursing*, 18(5), 637-651. doi: 10.1111/j.1365-2702.2008.02510.x
- Hurlburt, R. T., Alderson-Day, B., Fernyhough, C., & Kühn, S. (2017). Can Inner Experience Be Apprehended in High Fidelity? Examining Brain Activation and Experience from Multiple Perspectives. *Frontiers in Psychology*, 8, 628. doi: 10.3389/fpsyg.2017.00628
- James, W. (1890). *The Principles of Psychology*. New York: Dover Publications.
- Kind, A. (2015). *Persons and Personal Identity*. John Wiley & Sons.
- Loneragan, B. (1999). *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*. Trad. Francisco Quijano - original inglés, 1992. México: Universidad Iberoamericana / Salamanca: Editorial Sígueme.
- Mauss, M. (1970). *Lo sagrado y lo profano*. Obras I. Barcelona: Barral Editores.
- Morin, A., Michaud, J. (2007). Self-awareness and the left inferior frontal gyrus: inner speech use during self-related processing. *Brain Research Bulletin*, 74(6), 387-396. doi: 10.1016/j.brainresbull.2007.06.013
- Newberg, A. B., Wintering, N. A., Yaden, D. B., Waldman, M. R., Reddin, J., & Alavi, A. (2015). A case series study of the neurophysiological effects of altered states of mind during intense Islamic prayer. *Journal of Physiology - Paris*, 109(4-6), 214-220. doi: 10.1016/j.jphysparis.2015.08.001
- Puchalska-Wasył, M. M. (2015). Self-talk: conversation with oneself? On the types of internal interlocutors. *Journal of Psychology*, 149(5), 443-460. doi: 10.1080/00223980.2014.896772
- Puchalska-Wasył, M. M. (2016). The functions of internal dialogs and their connection with personality. *Scandinavian Journal of Psychology*, 57(2), 162-168. doi: 10.1111/sjop.12275
- Puchalska-Wasył, M. M., & Zarzycka, B. (2020). Internal Dialogue as a Mediator of the Relationship Between Prayer and Well-Being. *Journal of Religion and Health*, 59(4), 2045-2063. doi: 10.1007/s10943-019-00943-2
- Ricœur, P. (1996). *Si mismo como otro. México: Siglo XXI*. Traducción de Soi-même comme un autre, Paris, ed. du Seuil (1990).
- Rochat, P. (2014). *Origins of Possession. Owning and Sharing in Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rowlands, M. (2011). *Memory and the Self*. Oxford: Oxford University Press.
- Sartre, J. P. (1938). *La trascendencia del Ego*. Trad. Oscar Masotta - original francés, 1936. Ediciones Calden.
- Serrano Castañeda, J. A. (2005). Reseña de: *Cómo pensamos. Nueva exposición de la relación entre pensamiento reflexivo y proceso educativo*, de John Dewey. *Revista Intercontinental de Psicología y Educación*, 7(2), 154-162.
- Souroujon, G. (2011). Reflexiones en torno a la relación entre memoria, identidad e imaginación. *Andamios (México), Revista de Investigación Social*, 8(17), 233-257.
- Strawson, P. F. (1959). *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Routledge.
- Sui, J., Humphreys, G. W. (2017). The ubiquitous self: what the properties of self-bias tell us about the self. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1396(1), 222-235. doi: 10.1111/nyas.13197
- Unamuno, M. (1912). *Del sentimiento trágico de la vida*. Decimocuarta Ed. México: Editorial Austral.
- van der Meer, L., Costafreda, S., Aleman, A., & David, A. S. (2010). Self-reflection and the brain: A theoretical review and meta-analysis of neuroimaging studies with implications for schizophrenia. *Neuroscience Biobehavioral Reviews*, 34(6), 935-946. doi: 10.1016/j.neubiorev.2009.12.004
- Wagner, D. D., Haxby, J. V., & Heatherton, T. F. (2012). The representation of self and person knowledge in the medial prefrontal cortex. *Wiley Interdisciplinary Review of Cognitive Science*, 3(4), 451-470. doi: 10.1002/wcs.1183
- Woźniak, M. (2018). "I" and "Me": The Self in the Context of Consciousness. *Frontiers in Psychology*, 9, 1656. doi: 10.3389/fpsyg.2018.01656

La medicina de la mente en los tribunales mexicanos. Condicionamientos sociales e intereses profesionales en la certificación de la locura, siglo XIX

Cristina Sacristán

Instituto Mora, Centro Público de Investigación Conacyt, México, correo electrónico: csacristan@mora.edu.mx

El 7 de febrero de 1873 dio inicio un juicio de incapacidad por enfermedad mental en la ciudad de México contra un abogado cuya trayectoria política en varios gobiernos de corte conservador le llevó a desempeñar cargos del más alto nivel, entre ellos el de Ministro de Justicia. La notoriedad del demandado junto con la sorpresa de que en cuestión de horas el juez ordenara su ingreso en el muy conocido Hospital de San Hipólito para hombres dementes, en pleno centro de la capital, despertó la incredulidad de la opinión pública que siguió con mucho interés, y algo de morbo, el inicio del proceso. Que el litigio se extendiera durante cuatro años y participaran 16 médicos en la misión de auxiliar a los jueces a trazar la delgada línea que separaba la locura de la cordura, lo convirtió en una de las causas de interdicción más célebres del siglo XIX mexicano (Juicio, 1873: 14-15; Rivera, 1904: 135-136).ⁱ

Este procedimiento jurídico, establecido en el Código Civil francés de 1804 e incorporado al primer Código Civil del Distrito Federal de 1870, se instrumentó para proteger a quienes fueran incapaces de dirigir su vida y administrar sus bienes mediante la intervención de un tercero que asumía el encargo de tutor. Pero además, abrió un espacio a la medicina de la mente en un terreno tan crucial como el de los derechos civiles, ya que establecer la capacidad jurídica de un sujeto implicaba evaluar si sus facultades mentales lo hacían apto para continuar en el ejercicio de su profesión, educar a sus hijos, administrar sus bienes, litigar por su propio derecho, hacer testamento e incluso, cohabitar con su mujer (Código Civil, 1879: art. 466). Para los primeros médicos decimonónicos interesados en la patología mental, colaborar en un mecanismo dirigido a determinar la aptitud para adquirir derechos y contraer obligaciones tuvo una gran trascendencia, ya que los códigos civiles formaron parte del nuevo orden jurídico del Estado moderno basado

en la división de poderes como fundamento de un sistema garantista que aseguraba los derechos y las libertades de los individuos (Grossi, 2003).

Si bien antes de la codificación los médicos podían ser llamados por los jueces para pronunciarse sobre la locura en causas civiles y penales, su participación no estaba formalizada y rara vez adquiría más peso que las declaraciones de otros testigos como la familia o los vecinos. Tampoco en los hospitales el médico tenía un papel preponderante ya que los establecimientos que acogían fatuos, lunáticos, simples de espíritu o frenéticos, estuvieron motivados por valores cristianos como la misericordia hacia los pobres y desvalidos, por cuestiones de orden social para preservar la tranquilidad pública y, en menor medida, por razones terapéuticas (MacDonald, 1981; Peset, 1983; Tropé, 1996). El punto de inflexión en el carácter de estas instituciones lo encontramos durante la segunda mitad del siglo XVI-II, en el contexto de la Ilustración, cuando los tribunales penales comenzaron a mostrar una mayor confianza en el testimonio experto de los médicos y atribuyeron al hospital una función muy significativa: observar el curso de la enfermedad, sobre todo ante un posible caso de simulación de la locura. México participó de este proceso, documentado en los libros de admisión de los hospitales para dementes de la ciudad de México, que registraron por primera vez en 1755 ingresos motivados por una certificación médica y ya no sólo por razones de pobreza, necesidad o peligrosidad, como se acostumbraba cuando párrocos, miembros notables de la comunidad o las propias familias remitían enfermos sin ningún tipo de diagnóstico médico (Sacristán, 1994; Ballenger, 2009; Ramos, 2015).

Esta tendencia hacia la “medicalización de la locura” se afianzó en el siglo XIX en los dos frentes donde los primeros alienistas fueron llamados: los hospitales y los tribunales. Así, cuando en 1861 la secularización de las instituciones de beneficencia introdujo la figura del médico-director en los hospitales para dementes, en sustitución de los antiguos administradores-directores, se comenzaron

ⁱ Expresiones como demente o estado de demencia no aludían en la época a una entidad nosológica en particular, sino a la locura o la alienación mental en lo general, es decir, a la pérdida de la razón (Goldstein, 1987: 162).

a reglamentar los procesos de admisión y alta de los pacientes, la práctica clínica, los tratamientos y la enseñanza bajo criterios científicos (Ballenger, 2009). Por otro lado, el Código Civil de 1870 otorgó por primera vez un lugar preponderante a la medicina, ya que el juez no sólo estaba obligado a interrogar al demandado, escuchar a los testigos y valorar las pruebas. Para probar “el estado de demencia” del supuesto incapaz, el magistrado debía obtener los dictámenes de dos médicos, número que aumentó a tres a partir del Código de Procedimientos Civiles de 1884, además de las pruebas periciales que cada una de las partes quisiera presentar, de manera que la cantidad de facultativos podía incrementarse de forma muy notable (Código Civil, 1879: arts. 458-459; Código, 1886: art. 1394). En el campo de lo penal, la opinión del médico claramente podía desviar una futura sentencia condenatoria y “salvar” a un presunto delincuente, incluso entre aquellos considerados peligrosos para la sociedad. Así, el primer Código Penal para el Distrito Federal de 1871 hizo patente la colaboración del médico con el juez al encomendarle la tarea de averiguar el estado mental del “acusado que, padeciendo locura intermitente, viole alguna ley penal durante una intermitencia” (Código Penal, 1879: art. 34). Esta intervención del médico en el orden social y familiar por la vía de los hospitales y de los tribunales, dotó a la incipiente medicina de la mente de una visibilidad pública inédita que puso en conocimiento de la sociedad un conjunto de inesperadas patologías y sus formas de tratamiento. Por ello, para los primeros alienistas, dejar constancia de la existencia de una enfermedad que coadyuvara a esclarecer la capacidad civil en los juicios de interdicción, la responsabilidad penal en la comisión de un delito o la admisión en los manicomios, significó el reconocimiento de su competencia médica como expertos frente a voces menos doctas, lo que contribuyó a su legitimación profesional (Wright, 1998).

No obstante la posición tan relevante que la medicina de la mente jugó en la esfera de la justicia, los estudiosos de la historia de la psiquiatría han focalizado su mirada en la institución manicomial, cuya creación a principios del siglo XIX –de la mano del tratamiento moral– ha sido analizada desde muchas perspectivas y enfoques teóricos como un espacio para la producción de conocimiento, el ejercicio de la clínica, la práctica terapéutica y la defensa social (Sacristán, 2009; Engstrom, 2012; Doroshov, Gambino & Raz, 2019). Así, la atracción por el asilo descuidó la importante actuación de los primeros alienistas decimonónicos en los tribunales, sobre todo en el campo civil. Pese a ello, hoy comenzamos a saber que durante el siglo XIX e incluso las primeras décadas del XX, la certificación de la locura en el contexto latinoamericano supuso una ardua encomienda para la incipiente psiquiatría, aún en proceso de formación como especialidad. Establecer la locura en el medio forense quedó en manos de médicos de muy distintas trayectorias y experiencias y no sólo de alienistas o médicos legistas, ya que estos

constituían una auténtica minoría, lo que dificultó el trabajo pericial. Aunado a ello, los incipientes conocimientos de la época en torno al cerebro y la conducta humana, llevaron a los médicos a apoyarse en los testimonios de la familia, en un inevitable diálogo entre saberes expertos y legos. Se sabe también que los vacíos legales en los primeros códigos civiles no abonaron a la construcción de un peritaje certero y confiable y que, en el caso de la interdicción, por tratarse de un escenario donde se disputaba la conservación del patrimonio familiar, algunos miembros de la familia tenían derecho a iniciar el procedimiento si detectaban un comportamiento inusual, pero también podían desvirtuarlo para despojar de sus bienes a un miembro incómodo sin probar plenamente su falta de capacidad (Di Liscia, 2003; Correa, 2013; Maya González, 2015). Para contribuir a llenar esta laguna historiográfica, en este trabajo pretendemos mostrar la complejidad que supuso certificar la enfermedad mental en el entramado judicial, particularmente en el contexto de los juicios de interdicción, ya que numerosas variables podían interferir en la actuación de la medicina de la mente, desde el nivel de los conocimientos existentes sobre una gran diversidad de padecimientos, cuya nosología estaba construyéndose, hasta presiones de las familias, pretensiones de los jueces e incluso, los propios intereses de la profesión, en un momento en que apenas estaba despuntando como especialidad. Lo haremos mediante un estudio de caso, el juicio contra Felipe Raygosa, emprendido en un primer momento por el Ministerio Público en su calidad de defensor de la sociedad, y luego por su mujer Manuela Moncada, y analizaremos cómo la pericia médica se vio influida por el poder de la familia Moncada y los intereses profesionales del alienismo. Pero vayamos a los hechos que se desencadenaron esa tarde de invierno del 7 de febrero de 1873 en la ciudad de México.ⁱⁱ

El relato de los hechos

En la petición que dirigió el representante del Ministerio Público Joaquín Eguía y Lis al juez tercero de lo civil Carlos Escobar, sostuvo que se vio obligado a entablar “demanda de interdicción por demencia” ante la omisión de las personas autorizadas por la ley:

hace algunos meses llegó a mi noticia que el Lic. D. Felipe Raigosa se encontraba atacado de enajenación mental, teniendo accesos de furor que ponían en peligro la seguridad de las personas que componen su familia, y principalmente la de su cónyuge la Sra. Da. Manuela Moncada. Me abstuve, sin embargo, de promover el juicio de interdicción, tanto porque a los parientes toca,

ii Si bien en la prensa y en otros documentos el apellido de nuestro personaje aparece escrito de diversas maneras (Raigosa, Raygoza, Raygosa), hemos optado por esta última en nuestra narrativa debido a que así se consignó en las diversas sentencias que tuvo este caso, pero hemos respetado la grafía original en las citas textuales.

según el art. 456, hacerlo antes que al Ministerio Público, como también porque no se me presentaron los certificados que justificasen la enfermedad de dicho Sr. Raigosa. Actualmente D. José Moncada, hermano político de aquel, me ha ratificado las noticias que tenía, y me ha exhibido las adjuntas certificaciones, firmadas por facultativos de conocida ciencia y honradez. En consecuencia, y con fundamento del artículo 457 citado, provocho en forma el juicio de interdicción por incapacidad mental respecto del Lic. D. Felipe Raigosa.

Los tres certificados médicos que exhibió el Ministerio Público coincidían en que Raygosa estaba “afectado de enajenación mental” y debía ser separado de su familia “para su curación”, pero uno de ellos abundó en la patología que lo caracterizaba al señalar que:

está atacado de enajenación mental clasificada por los autores con el nombre de monomanía ambiciosa, que aunque tiene intervalos lúcidos, presenta muy frecuentemente exacerbaciones con conatos de violencias, hacia las personas de su familia; por cuyos motivos creo necesario que se le coloque en posición de que no pueda perjudicarse a sí mismo o a las personas de su familia en los momentos de exacerbación de su mal. Por las mismas razones creo también que no debe administrar sus bienes.

Ante ello, Eguía y Lis le pidió al juez que citara a José Moncada, cuñado de Raygosa, para ratificarse en su dicho, a los médicos Francisco Ortega y Lázaro Ortega para reconocer sus firmas en los dictámenes entregados y para que declararan sobre el estado actual del supuesto incapaz; solicitó también el nombramiento de tutor interino, un requisito exigido por la ley. A excepción de José Moncada, esa tarde Felipe Raygosa compareció ante los dos médicos, el tutor, el representante del Ministerio Público y obviamente, el juez. Frente a ellos, Raygosa develó lo que, a su juicio, escondía esta demanda, no sin antes asegurar que se hallaba en pleno uso de sus facultades mentales y que tanto la querrela como los certificados de los facultativos “eran una calumnia” urdida por su cuñado porque “he dicho alguna vez que reclamaré ciertos derechos hereditarios que importan más de un millón de pesos, pertenecientes a mis hijos, intermediando mi mujer como hija de don Agustín Moncada; y como ésta es una suma de importancia, ya se deja entender por qué se quiere mi interdicción”. El representante del Ministerio Público le preguntó si se había “dedicado a algunos estudios especiales, y comprado obras de teología y medicina”, a lo que Raygosa respondió haber “comprado muchos libros de distintas ciencias, a muy buen precio”, pero sin haberlos leído “por razón de que había padecido una fiebre cerebral, y necesitaba robustecer y vigorizar su cerebro” antes de enfrascarse en su lectura. A pregunta del

juez respecto a las “cantidades exorbitantes” que había invertido en “obras inútiles a un abogado”, Raygosa le espetó que “ninguna obra científica puede llamarse inútil” y que había “comprado con ventaja”, negando cualquier posible acusación de prodigalidad o derroche, causal también de incapacidad (Código Civil, 1879: art. 432).

Aunque la lucidez de Raygosa dejó un poco perplejos a los médicos, sostuvieron que el “perfecto acuerdo de las contestaciones que ha dado en las presentes diligencias”, pudiera obedecer a sus “intervalos lúcidos, y sería necesario sorprenderlo en uno de sus accesos”, por lo que no era posible inferir el “perfecto goce de sus facultades intelectuales”. En consecuencia, se ratificaron en sus primeras certificaciones, concluyeron no encontrarlo apto para administrar sus bienes y creyeron necesario conducirlo “a la casa de dementes” para “la seguridad de la familia y para procurar su mejor asistencia”. Con no poca sorpresa, el tutor Miguel T. Barron, presente en la escena, señaló que

Raigosa ha dado señales inequívocas en la exposición que acaba de hacer, del perfecto uso de su razón, puesto que discurre y habla sin desmentir el concepto que tiene de persona ilustrada: que además acaba de tener una conferencia detenida con él, y en obsequio de la verdad tiene que decir que no ha notado el menor extravío ni aun en los conocimientos profesionales que aquel señor posee; de suerte que si por esto hubiera de juzgar, tendría que sostener que su encomendado es persona perfectamente hábil. Pero que supuestas las afirmaciones de la ciencia, no puede por ahora suplicar al juzgado sino que difiera la declaración de estado, ínterin averiguaciones más detenidas y escrupulosas vengan a convencer su ánimo.

Y, en efecto, eso sucedió. El juez determinó aplazar la declaración del estado de interdicción, pero resolvió que “supuesta la incapacidad de la que hablan los facultativos, para administrar el Sr. Raigosa sus intereses, así como el peligro a que se expondría la familia con que dicho señor volviera desde luego a su casa, se determina que ese señor sea conducido al Hospital de dementes”, dando por concluida la diligencia. Para ese entonces, habían transcurrido dos horas. Se dispuso entonces, el traslado de Raygosa y aunque el hospital estaba cerca del Palacio de Justicia, casi frente a la Alameda, tras algunos altercados en el trayecto, cruzó el umbral de su puerta al caer la noche, alrededor de las ocho y media. Ahí permaneció durante siete días, fue sometido a interrogatorios prolongados “científicamente dirigidos” y observado sin advertirlo por parte de cuatro médicos. Los galenos se afanaron en descubrir en Raygosa diversas formas delirantes (delirio de persecución, delirio de grandezas, locura religiosa), alucinaciones e incluso un cuadro clínico conocido en ese momento y curiosamente denominado “locura razonada”, pero sin éxito alguno. Ante ello, concluyeron que “está en la actua-

lidad gozando del pleno uso de su razón” y no veían motivo para retenerlo por más tiempo. Frente a tales hechos, los tres médicos que originalmente encontraron a Raygosa aquejado de enajenación mental, comunicaron al juez que lo habían atendido por dicho padecimiento casi un año antes del inicio del juicio, y que los certificados para el juicio de interdicción los extendieron cuatro meses antes de la demanda “a petición de la familia del mencionado paciente, informados por ella de la persistencia de la enfermedad”, pero sin un nuevo reconocimiento. Añadieron también que durante la diligencia judicial Raygosa se encontró en estado de lucidez y que, no habiéndolo visto desde entonces, apoyaban las certificaciones de los facultativos que lo examinaron en el hospital por tratarse de “personas instruidas y muy competentes en la materia” aunque “con las reservas que son de hacerse en casos tan difíciles y delicados como el presente”.

Con los tres primeros dictámenes mostrados al inicio de la demanda que lo creyeron loco, cuatro presentados a raíz de su estadía hospitalaria en favor de su buen juicio, otros tres algo dubitativos que se retractaron y aceptaron una posible mejoría, y la promesa de que “no pisaría su casa”, Raygosa salió del Hospital de San Hipólito y se dirigió al domicilio de su hermana Rita, casada con Trinidad García de la Cadena, quien documentó la secuencia de hechos que acabamos de narrar (Juicio, 1873). El calvario de Raygosa cesó sólo para cobrar nuevos bríos. Aunque el Ministerio Público se desistió de la demanda, de inmediato doña Manuela Moncada hizo valer el artículo 456 del Código Civil, que le daba derecho a pedir la interdicción de su cónyuge, en un escrito dirigido al juez que encabezó así:

*No quedándome otro camino ocurro a usted y en toda forma de derecho entablo el juicio de interdicción para administración de bienes por incapacidad legal en que se encuentra mi referido esposo el señor Raygosa, a causa de la enfermedad que por desgracia le afectó la cabeza y le perturbó la razón; sobre lo cual con sobrada pena rendiré las pruebas suficientes.*ⁱⁱⁱ

En esta segunda demanda, fueron llamados otros cuatro médicos –ninguno alienista–, quienes en un plazo de seis días (entre el 28 de julio y el 2 de agosto de 1873), reconocieron e interrogaron a Raygosa en su domicilio. Aunque fue parco en muchas de sus respuestas, los médicos pudieron reconstruir su historia clínica, conocer algunos rasgos de su temperamento y averiguar detalles sobre su vida familiar. Además, tuvieron acceso al expediente judicial, con los testimonios y las pruebas documentales presentadas por doña Manuela, y con esta suma de evidencias, entregaron al juez

sus dictámenes periciales. Coincidieron en que Raygosa mostraba una clara predisposición a la locura por haber sufrido desde hacía veinte años una variedad de episodios que calificaron como “ataque de cerebro”, “reblandecimiento”, “debilidad de cerebro” y “afección cerebral grave”, y que sus profundas concepciones delirantes comprometían el libre goce de las facultades afectivas e intelectuales. Salvo uno de ellos que lo encontró restablecido, los otros tres coincidieron en la persistencia de su mal (Alegato, 1873). Al año siguiente, un nuevo juez tomó la causa y apoyándose en estos peritajes dictó sentencia de interdicción absoluta que fue recurrida hasta la tercera instancia, dando oportunidad a que nuevos médicos participaran. El fallo definitivo consideró a Raygosa parcialmente incapaz, le reconoció el ejercicio de algunos derechos y le privó de otros. Podía continuar con su profesión y educar a sus tres pequeños hijos, pero quedó impedido para vivir bajo el mismo techo y cohabitar con su mujer por su peligrosidad, así como vender o gravar sus bienes muebles e inmuebles y litigar por su propio derecho, actos que podría llevar a cabo con el consentimiento –según el caso– del juez, de su esposa o de su tutor (Interdicción, 1874, 1876, 1877).

Multitud de preguntas afloran tras este apretado relato. ¿Qué formación debían tener los médicos para certificar en un tribunal el estado mental de un individuo?, ¿quién los escogía y cuántos podían ser requeridos?, ¿qué tipo de examen correspondía realizar al supuesto incapaz?, ¿qué características habrían de reunir los dictámenes periciales para ser válidos?, ¿cómo debía proceder el juez si los médicos mantenían posiciones encontradas?, ¿cabía suponer la peligrosidad de Raygosa con los elementos que aportaron?, ¿les constaba que no era apto para administrar sus bienes?, ¿actuaron bajo la presión de la familia Moncada?, ¿por qué el tutor le dio más crédito a la ciencia que a su propia percepción sobre Raygosa en quien no atisbó el menor extravío?, ¿podría él o la defensa haber impedido su ingreso en el hospital de dementes?, ¿qué tratamiento recibiría en San Hipólito con miras a su curación?, ¿entre quienes se negoció su salida del hospital si a cambio se le impidió volver a su casa?, ¿acaso el señalamiento de don Felipe respecto a una supuesta herencia no fue atendido porque la palabra de un loco –concediendo– no era digna de crédito alguno?, ¿en qué circunstancias podía intervenir el Ministerio Público?

Ciertamente, el Código Civil de 1870 y el Código de procedimientos civiles de 1872 establecieron un procedimiento para iniciar la demanda de interdicción y designar a los médicos que debían certificar la locura, y algunas de estas preguntas pueden ser contestadas tras una lectura atenta de tales instrumentos jurídicos, pero otras definitivamente carecen de respuesta porque tampoco estuvieron resueltas en su tiempo. No obstante, parece cierto que la familia Moncada se atrevió a llevar hasta sus últimas consecuencias la demanda contra Raygosa con el indudable apoyo de va-

iii Certificación de haberse recibido en la Secretaría del Tribunal Superior de Justicia los cuadernos relativos a los autos promovidos por la señora doña Manuela Moncada de Raygosa, esposa del ciudadano licenciado Felipe Raygosa sobre interdicción legal por demencia, Ciudad de México, 1873, Archivo Histórico del Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal, Sección civil, Paquete Monc-Monrr, cuaderno 1.

rios médicos, acaso del Ministerio Público y por supuesto del primer juez, quien dio entrada a un juicio de incapacidad por enfermedad mental nutrido de irregularidades procesales. Analicemos entonces qué médicos colaboraron con la familia en un primer momento y qué lazos los unían para ver cómo reaccionó la medicina frente a los apremios de la familia Moncada por incapacitar a Raygosa.

Intereses de familia

Como ya dijimos, el Código Civil de 1870 obligaba al juez a solicitar el parecer de dos médicos y dado que aún no existía formalmente la figura del “perito médico-legista”, introducida en 1880, cualquier médico podía ser llamado para ejercer esta función (Ley, 1886). Si bien tocaba al juez la designación de dichos médicos y que el reconocimiento del presunto incapaz se hiciera ante él, la familia Moncada se anticipó y recabó los dictámenes, los entregó al Ministerio Público y este los presentó al juez para iniciar la demanda. Aunque el Código Civil le autorizaba a exhibir pruebas o testigos de la demencia, pero no dictámenes periciales, el licenciado Eguía y Lis no tomó la ruta que le brindaba la ley y optó por apoyarse en médicos “de reconocida ciencia y honradez”, aunque tuvo la precaución de solicitar al juez Escobar que los citara para que reconocieran sus firmas y se ratificaran en su dicho (Código Civil, 1872: arts. 457-458). Posiblemente, tal estrategia confió en el prestigio de los médicos, en la no menos poderosa familia Moncada y en la complicidad del juez para lograr el propósito que finalmente se alcanzó, la reclusión de don Felipe en San Hipólito.

La elección del médico de la familia, Francisco Ortega –don Pancho, como le conocían en la casa–, parece ir en ese sentido, ya que atendió a Raygosa un año antes de la demanda cuando contrajo erisipela, una infección de la piel que, según su parecer, se complicó y cursó con “un delirio furioso durante el tiempo de su evolución”. Con este antecedente, cedió a la petición de la familia de extender la certificación que permitiera dar curso a la demanda sin reconocerlo de nuevo, confiando –suponemos– en que la enfermedad persistía (Informe, 1876: 86; Interdicción, 1874: 162-163). Más extraña resulta la participación de Lázaro Ortega, hermano de don Pancho, a quien Raygosa aseguró no haber visto nunca, y del cuñado de ambos, el doctor Rafael Lucio, que lo consideró violento e incapaz de administrar sus bienes, aunque tampoco lo reconoció (Juicio, 1873: 20). Ninguno de los tres califica como alienista, pero dos de ellos ocuparon posiciones de primer nivel en las instituciones médicas nacionales y mantuvieron vínculos muy cercanos con las élites políticas mexicanas, entre ellas, los Moncada.

En efecto, doña Manuela descendía de una familia cuya genealogía podía hacerse llegar hasta los primeros conquistadores del siglo XVI, continuarse en ricos mineros de Zacatecas para terminar en grandes propietarios de haciendas agrícolas y ganaderas en vísperas de la Independencia. Nieta del

último Marqués del Jaral, participó del ceremonial cortesano al ser nombrada dama de palacio de la emperatriz Carlota entre 1864 y 1867, durante el Imperio de Maximiliano, años turbulentos para México. También Raygosa colaboró con los invasores desde sus inicios, ya que formó parte de la Junta de Notables, donde se convino adoptar la monarquía como forma de gobierno con un príncipe europeo a la cabeza, por lo que tanto él como su esposa se movían en ese pequeño mundo que reunía al poder político y económico, y al que también pertenecieron los médicos escogidos para dirimir esta causa (Ladd, 1984: 68; Sánchez-Navarro y Peón, 1951: 250; Márquez, 1904: 390, 419; Pani, 2001: 368).

Ciertamente, Francisco Ortega tuvo a su favor el haber nacido en el seno de una de las “mejores familias” de la capital. Su padre, el conocido poeta Francisco Ortega y Martínez, fue regidor del ayuntamiento de la ciudad de México, diputado y senador, quien procreó además a otro médico, el doctor Aniceto Ortega, considerado el “primer especialista en obstetricia de sus tiempos” y a un famosísimo abogado, el licenciado Eulalio Ortega del Villar, quien fuera presidente del ayuntamiento en 1858, magistrado del Tribunal Superior de Distrito y de la Suprema Corte de Justicia, por lo que esta familia perteneció a un círculo muy selecto de políticos y juristas que sabía moverse en los tribunales (Macedo, 1988: 32; Ortega y Pérez Gallardo, 1908-1910: I.55-57). Concretamente, el médico de la familia Raygosa-Moncada, Francisco Ortega, presidió la Academia de Medicina en dos ocasiones –1871 y 1873–, justo cuando inició la demanda de interdicción, y durante doce años tuvo a su cargo la dirección de la Escuela de Medicina, donde impartió la cátedra de Anatomía por casi cuatro décadas (Álbum, 1933; Ruiz, 1963: 55).^{iv} Rafael Lucio, cuñado del anterior como dijimos, atendió al presidente de México Benito Juárez durante sus últimos años de vida y de hecho, le tocó certificar su muerte el 18 de julio de 1872 comunicando este deceso al presidente de la Suprema Corte, Sebastián Lerdo de Tejada, como correspondía. Anteriormente, el emperador Maximiliano de Habsburgo lo había condecorado con la Cruz de la Imperial Orden de Guadalupe en agradecimiento por asistirlo exitosamente en varios padecimientos. Fue presidente de la Academia de Medicina en dos ocasiones –1869 y 1881– y por un corto tiempo tomó la dirección interina de la Escuela de Medicina en sustitución del doctor Francisco Ortega, donde impartió las cátedras de medicina legal y de patología interna –esta última durante 35 años–, por lo que el trato entre ambos médicos no podía ser más cercano, tanto desde el punto de vista académico como político, aunado al parentesco ya mencionado (Ortega y Pérez Gallardo, 1908-1910: I.81; Álbum, 1933; Fernández del Castillo, 1956: 207; Ruiz, 1963: 55; Cárdenas de la Peña, 1979: II.399; Martínez Guzmán, 2003).

^{iv} Actas de sesiones, diciembre de 1864 a octubre de 1879, Archivo Histórico de la Academia Nacional de Medicina, vol. 1.

Muy probablemente, la solidez profesional de estos médicos llevó al Ministerio Público a promover la demanda de interdicción con la seguridad de que los certificados exhibidos y el poder político de las rúbricas al calce, probarían de manera consistente la enajenación mental de don Felipe. Sin embargo, sabemos que se obtuvieron al margen de los procedimientos legales ya que los facultativos no fueron designados por el juez y no interrogaron al supuesto incapaz en su presencia ni en la del tutor, aunque la ratificación sí tuvo lugar aquella tarde invernal de 1873. Meses después, esta falta de pulcritud motivó que un segundo juez designado en la causa los desechara por carecer de las formalidades estipuladas en el Código Civil. Para entonces, la vida de Raygosa había dado un vuelco inesperado y sin retorno tras su ingreso en el hospital para dementes de la ciudad de México en tan solo unas horas, como ya se dijo. Apenas permaneció una semana, pero al salir descubrió con sorpresa que durante su encierro su mujer había obtenido la anuencia judicial para irse con sus tres hijos a casa de su hermana, permiso que nunca se revirtió (Interdicción, 1874: 163). De manera que estos primeros diagnósticos, realizados fuera del marco legal y por médicos afines a la parte demandante, determinaron de forma irreversible el futuro del supuesto incapaz pese a las constantes quejas de Raygosa que clamaba por sus pequeños vástagos y su mujer (Linares, 1873: 55-56; Lombardo, 1876: 56-57). Así, estos médicos, comprometidos con la familia Moncada –al grado de suscribir los dictámenes meses después de la erisipela y sin un nuevo reconocimiento–, unidos por lazos de parentesco y aspiraciones políticas, desataron el litigio contra Raygosa y lograron su reclusión. Pero también fueron médicos los que con nuevos diagnósticos lo liberaron. Por ello, nos preguntamos ¿qué movió a los médicos en el Hospital de San Hipólito a no retener por más tiempo a don Felipe?

Intereses profesionales

Cuando los hermanos Ortega y el doctor Lucio dieron un paso atrás y admitieron una posible mejoría de Raygosa, aceptaron el parecer de sus colegas en el Hospital de San Hipólito por considerarlos competentes, pero enfatizaron que se pronunciaban “con las reservas que son de hacerse en casos tan difíciles y delicados como el presente”, como ya se dijo (Juicio, 1873:12). Sin hacer a un lado la dificultad propia del diagnóstico que los primeros alienistas mexicanos plasmaron una y otra vez en libros de medicina legal, tratados médicos, artículos científicos y tesis de medicina, y que podía derivar en apreciaciones distintas sobre un mismo sujeto por la complejidad que representaba lograr un diagnóstico preciso o determinar la futura evolución de una enfermedad mental, sobre todo frente a cuadros clínicos poco definidos, ante los llamados “intervalos de lucidez”, los delirios focalizados en un solo punto o simplemente que un mismo síntoma habitara en distintas variedades de locu-

ra, analizaremos aquí cómo los intereses que el alienismo mexicano defendía en esos momentos pudieron encauzar la vida de Raygosa (Hidalgo y Carpio, 1869; Parra, 1895; Olvera, 1895; Sosa, 1895; Peón Contreras, 1898).

En efecto, la misma unanimidad observada en los tres dictámenes médicos que abrieron la causa contra don Felipe, pudo apreciarse en los cuatro que lo redimieron de su encierro, pero en sentido contrario. Mientras unos lo consideraron falto de razón, incapaz de administrar sus bienes y peligroso para su familia, los otros lo encontraron razonable y sin motivo alguno para permanecer por más tiempo privado de su libertad. Hay un rasgo que se identifica rápidamente entre unos y otros facultativos. A diferencia de los primeros, tres de los cuatro médicos que observaron a Raygosa en San Hipólito contaban con experiencia en el campo de la medicina mental por haber sido directores de alguno de los hospitales para dementes de la ciudad de México. Tan importante distinción cobra mayor fuerza si la analizamos a la luz del momento histórico que atravesaba esta incipiente medicina de la mente en el México decimonónico, donde apenas despuntaba como un nuevo campo de conocimiento.

A partir de 1861, en el contexto de las llamadas Leyes de Reforma que establecieron la separación Iglesia-Estado, se procedió a la secularización de las instituciones de beneficencia para que todos los hospitales, hospicios y prisiones quedaran bajo la vigilancia del Estado y con cargo a los presupuestos públicos, ya que muchos de ellos se encontraban en manos de religiosos o de particulares. Aunque este propósito no se cumplió a cabalidad, propició que los médicos tomaran la dirección de los hospitales para dementes, giro que llevó a la exigencia formal del certificado médico como requisito para el ingreso, articuló reformas para implantar el tratamiento moral, produjo conocimiento especializado mediante la observación de los pacientes, la clasificación con criterios médicos y la realización de autopsias en busca de lesiones cerebrales, e introdujo la enseñanza, iniciando así la práctica de la clínica psiquiátrica en la capital del país. Sin embargo, esta transición no fue nada sencilla, ya que el esfuerzo de los primeros alienistas por afianzar su competencia profesional se enfrentó a viejas inercias, entre ellas, la recepción de pacientes por petición de las familias o por órdenes gubernativas sin certificado médico alguno. Por ello, esta incipiente medicina de la mente, que se jugaba su prestigio como ciencia, cuidó especialmente que se probara la existencia de algún trastorno y que su práctica –la de encerrar para curar– no se asociara con la privación indebida de la libertad, un bien muypreciado en ese siglo. Así, los reglamentos de estas instituciones establecieron que los procesos de admisión estuvieran regidos por criterios científicos y defendieron el valor del conocimiento experto para arribar a diagnósticos certeros. Si bien la experiencia de cada paciente en estos hospitales fue muy variable dependiendo de su es-

tatus económico, la naturaleza de la enfermedad, los motivos de su confinamiento y de las condiciones sociales, políticas y económicas de ese momento, el esfuerzo de los alienistas estuvo encaminado a fines curativos y a ganarse la confianza de la sociedad (Ballenger, 2009; Sacristán, 2021). En este contexto y frente a un ingreso tan irregular como el de Raygosa, derivado de una orden judicial sin la declaratoria del estado de interdicción, que ordenaba su internamiento por considerarlo peligroso para sí y para su familia, ¿qué respuesta cabía esperar de unos médicos que habían perseverado en la medicalización de los antiguos hospitales coloniales y que ahora se veían ante el mandato de un juez que los instaba a recluir a don Felipe? La credibilidad de la profesión se jugaba en este ingreso, que muy pronto fue recogido por la prensa con encabezados como los de “escandaloso atentado” o “arbitrariedad” en alusión a la orden judicial señalada, pero que podía salpicar a los médicos si lo retenían sin causa justificada.^v

En efecto, el más destacado de todos ellos, el doctor Miguel Alvarado, ha sido considerado el primer alienista mexicano por su constante impulso a las instituciones de atención médica. En 1865, por petición del presidente Benito Juárez, levantó “unos planos y presupuestos para el establecimiento de un hospital de enajenados de ambos sexos en el ex Convento de San Ángel”, a fin de contar con un lugar más propicio y alejado del bullicio de la ciudad, y que habría de dirigir al momento de su conclusión. Si bien este hospital nunca vio la luz, Alvarado fue director del Hospital de San Hipólito para hombres y del Hospital de la Santísima Trinidad para sacerdotes seniles y dementes y, tras el juicio a Raygosa, también encabezó el Hospital del Divino Salvador para mujeres. Años después, tuvo a su cargo la primera cátedra de enfermedades mentales, que desempeñó hasta su muerte (Cárdenas de la Peña, 1979, I.53; Rodríguez, Castañeda, & Robles, 2008: 60-61; Morales Ramírez, 2008: 70-74). El poeta, dramaturgo y médico José Peón Contreras también reconoció a Raygosa en San Hipólito, precisamente porque en ese momento era su joven director y, sin duda, le interesaba aplicar el reglamento. Años después sucedió en la cátedra a Alvarado y a fines del siglo XIX publicó un importante artículo sobre la clasificación de las enfermedades mentales según la responsabilidad legal (Peón Contreras, 1898; Enciclopedia de México, 1987: 6294-6295; Ríos Molina, 2016: 19-20). El tercer dictamen vino de la mano del doctor Francisco Montes de Oca, y aunque la importancia de su legado se encuentra en el campo de la cirugía, fundamental en un siglo convulsionado por las guerras, había sido director del Divino Salvador, por lo que su experiencia como médico de manicomio frente a los médicos de gabinete no era nada despreciable (Rodríguez, Castañeda, & Robles,

2008: 318-319). Con alguna incursión en la medicina de la mente, pero cuyo desarrollo mayor fue posterior al caso Raygosa, se encontraba Manuel Alfaro, quien publicó un informe sobre su experiencia en el hospital de mujeres dementes en 1880 y sobre su participación en otros juicios de interdicción en ese mismo año (Alfaro, 1880a, 1880b).

La formación de estos médicos en el campo de la medicina de la mente pudo hacer la diferencia en la valoración de Raygosa, pero tanto o más, su compromiso con el proceso de transformación de los antiguos hospitales motivados por fines caritativos y de defensa social en una nueva estructura institucional con fines terapéuticos. Antes de la demanda de interdicción, José Moncada, cuñado de Raygosa, había solicitado su ingreso en San Hipólito sin éxito alguno. Aunque no ha quedado constancia de esta petición, que seguramente fue verbal, es posible que estos médicos tuvieran conocimiento de ese hecho y por ello, a sus diagnósticos los guió la prudencia. Siempre cabía el riesgo de que una vez liberado, Raygosa pudiera poner en peligro a su familia, como el juez temía. Quizá por ello, se convino que don Felipe quedara bajo una especie de custodia familiar en casa de su hermana, al tiempo que se autorizó a su esposa a abandonar el hogar conyugal. Una solución a medias que no dejó contento a nadie porque, como sabemos, a los pocos días doña Manuela acudió nuevamente a los juzgados y durante los siguientes cuatro años don Felipe se vio envuelto en más diagnósticos médicos, interrogatorios de jueces y arreglos de abogados que no podemos analizar en este espacio.

Conclusiones

Es bien sabido que las prácticas científicas no están aisladas de su tiempo y que el conocimiento no se construye al margen de consideraciones políticas, sociales o económicas. Siendo la psiquiatría un campo de la medicina que colabora con el derecho e incide en la impartición de la justicia, quisimos hacer énfasis en dos aspectos que complejizaron aún más la ardua tarea que tuvieron ante sí los primeros alienistas mexicanos decimonónicos en el proceso de certificación de la locura. Por lo regular, los juicios de interdicción venían precedidos por conflictos entre los parientes que estallaban en los tribunales donde se disputaba un patrimonio de cierta consideración y, en algunos casos, la seguridad de una familia. Pudimos advertir cómo los médicos se vieron expuestos a los fines perseguidos por la familia Moncada que participó muy activamente en los tribunales, proporcionando pruebas de la enfermedad, pero también defendiendo sus intereses por medios poco claros, con el ánimo de influir en el veredicto de los jueces y cayendo en irregularidades procesales muy notorias. Si estos juicios derivaban en el internamiento del supuesto incapaz, las consecuencias de una pericia médica poco clara eran aún más graves, sobre todo si el sujeto en cuestión gozaba de notoria fama, ya que la ciencia médica quedaba sujeta al escrutinio de la opinión

^v “¡¡¡Escándalo!!! ¡¡¡Arbitrariedad!!!”, *El Monitor Republicano*, núm. 41, 16 de febrero de 1873, p. 4.

pública. Aunque los médicos de hospital disponían de un mejor espacio de observación y quizá, de mayor libertad, lejos de las tensiones de las familias que demandaban, no pudieron eludir totalmente la fuerza de una orden judicial. No obstante, con los años, la certificación de la locura en el terreno forense y en el asistencial afianzaría a la psiquiatría como un conocimiento especializado. Ello le permitió establecer ciertos mecanismos de control para el encierro de un enfermo frente a secuestraciones arbitrarias o intentos de despojo de sus bienes, pero el momento crítico por el que atravesaba la medicina de la mente en la segunda mitad del siglo XIX en México estaba todavía muy lejos de lograrlo porque ni los conocimientos, ni la formación de especialistas lo permitían.

REFERENCIAS

- Álbum de los directores de la Facultad Nacional de Medicina. 1833-1933*, (1933). México: Comité del Centenario de la Facultad de Medicina.
- Alfaro, M. (1880a). Apuntamientos sobre las enfermas del Hospital del Divino Salvador. *La Independencia Médica*, I(15), 128-131.
- Alfaro, M. (1880b). Informe pericial sobre el estado intelectual de la procesada Juana B. de P. *La Independencia Médica*, I(18), 152-155.
- Ballenger, S. (2009). *Modernizing Madness: Doctors, Patients and Asylums in Nineteenth-Century México City*, Tesis de Doctorado en Filosofía de la Historia. Berkeley: Universidad de California.
- Cárdenas de la Peña, E. (1979). *Mil personajes en el México del siglo XIX, (1840-1870)*, 3 tomos. México: Banco Mexicano Somex.
- Código Civil para el Distrito Federal y el territorio de la Baja California. (1879). *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República ordenada por los licenciados Manuel Dublán y José María Lozano*, t. XI, (pp. 201-449). México: Imprenta del Comercio, de Dublán y Chávez a cargo de M. Lara (hijo).
- Código de Procedimientos Civiles para el Distrito Federal y el territorio de la Baja California. (1886). *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República ordenada por los licenciados Manuel Dublán y José María Lozano*, t. XV, (pp. 749-897). México: Imprenta y Lit. de Eduardo Dublán.
- Código Penal para el Distrito Federal y el territorio de la Baja California sobre delitos del fuero común, y para toda la República sobre delitos contra la Federación. (1879). Dublán, M. y Lozano, J. M. *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República*, t. XI, (pp. 597-718). México: Imprenta del Comercio, de Dublán y Chávez a cargo de M. Lara (hijo).
- Correa Gómez, M. J. (2013). De la Casa de Orates al Juzgado. Pericia alienista y evaluación judicial de la locura en Santiago de Chile hacia 1860. *Historia, Ciencias, Saúde-Manguinhos*, 20(2), 571-585.
- Di Liscia, M. S. (2003). Locura y peritaje médico legal. Acerca de la justicia civil en el interior argentino, 1890-1930. *Estudios Sociales, Revista Universitaria Semestral*, 25(1), 147-165. doi: 10.14409/es.v25i1.2520
- Doroshov, D., Gambino, M., & M. Raz. (2019). New Directions in the Historiography of Psychiatry. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 74(1), 15-33. doi: 10.1093/jhmas/jry040
- Enciclopedia de México. (1987). *Enciclopedia de México*, 14 tomos. México: Secretaría de Educación Pública.
- Engstrom, E. J. (2012). History of Psychiatry and its Institution. *Current Opinion in Psychiatry*, 25(6), 486-491. doi: 10.1097/YCO.0b013e3283590474
- Fernández del Castillo, F. (1956). *Historia de la Academia Nacional de Medicina de México*. México: Editorial Fournier.
- Goldstein, J. (1987). *Console and Classify: The French Psychiatric Profession in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grossi, P. (2003). ¿Justicia como ley o ley como justicia? Anotaciones de un historiador del derecho. En *Mitología jurídica de la modernidad*, (pp. 21-38). Madrid: Editorial Trotta.
- Hidalgo y Carpio, L. (1869). Introducción al estudio de la medicina legal mexicana. México: Imprenta de I. Escalante y Compañía.
- Informe producido en los estrados de la primera sala del Tribunal Superior por el Licenciado Manuel Lombardo, en el juicio de interdicción legal provocado por la señora Doña Manuela Moncada, en contra de su esposo el Licenciado Don Felipe Raygosa, y en defensa de la tutela interina representada por el General Don José Gil de Partearroyo. (1876). México: Imprenta del Porvenir.
- Interdicción absoluta por causa de enajenación mental. (1874). *El Foro. Periódico de Jurisprudencia y de Legislación* (18 de agosto), IV(41), 162-164.
- Interdicción absoluta por causa de enajenación mental. (1876). *El Foro. Periódico de Jurisprudencia y de Legislación* (15 de enero), VI(9), 33-34.
- Interdicción parcial por causa de enajenación intelectual parcial. (1877). *El Foro. Periódico de Jurisprudencia y de Legislación* (12 de junio), 2ª época, I(107), 426-427.
- Interdicción parcial por causa de enajenación intelectual parcial (concluye). (1877). *El Foro. Periódico de Jurisprudencia y de Legislación* (13 de junio), 2ª época, I(108), 430-431.
- Juicio crítico de la interdicción por demencia seguida ante el juzgado 3º de esta capital por el Ministerio Público, contra el señor Licenciado Don Felipe Raygosa, escrito por el curador interino*. (1873). México: Imprenta de Ignacio Cumplido.
- Ladd, D. (1984). *La nobleza mexicana en la época de la independencia, 1780-1826*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ley Orgánica de los Tribunales del Distrito Federal y territorio de la Baja California (1886). *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República ordenada por los licenciados Manuel Dublán y José María Lozano*, t. XIV, (pp. 466-480). México: Imp. y Lit. de Eduardo Dublán y Comp.
- MacDonald, M. (1981). *Mystical Bedlam. Madness, Anxiety and Healing in Seventeenth-Century England*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Macedo, M. S. (1988). *Mi barrio. Ensayo histórico*. México: Departamento del Distrito Federal.
- Márquez, L. (1904). *Memorias y manifiestos*. México: F. Vázquez.
- Martínez Guzmán, M. (2003). Cuatro médicos personales del emperador Maximiliano de Habsburgo, 1864-1867. *Boletín Mexicano de Historia de la Filosofía y la Medicina*, 6(1), 17-22. <http://www.medigraphic.com/pdfs/bmhfm/hf-2003/hf031d.pdf> (consultado el 13 de febrero de 2016)
- Maya González, J. A. (2015). Locura y criminalidad en el discurso médico porfiriano: el caso de Enrique Rode, 1888-1891. *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, 5, 128-148.
- Morales Ramírez, F. J. (2008). *La apoteosis de la medicina del alma. Establecimiento, discurso y praxis del tratamiento moral de la enajenación mental en la ciudad de México, 1830-1910*, Tesis de Licenciatura en Historia. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Olvera, J. (1895). La epilepsia y la histeria, neurosis hereditarias y degenerativas, ¿Deben considerarse como impedimento del matrimonio? Primer Concurso Científico Mexicano, t. I, (pp. 1-24). México: Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.
- Ortega y Pérez Gallardo, R. (1908-1910). Historia genealógica de las familias más antiguas de México, 3 tomos. México: Imprenta de A. Carranza y Comp.
- Pani, E. (2001). *Para mexicanizar el Segundo Imperio, El imaginario político de los imperialistas*. México: El Colegio de México/Instituto Mora.
- Parra, P. (1895). *Según la psiquiatría, ¿puede admitirse la responsabilidad parcial o atenuada? Primer Concurso Científico Mexicano*, t. I, (pp. 1-28). México: Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.
- Peón Contreras, J. (1898). Ensayo de clasificación de las enfermedades mentales, basado en la responsabilidad legal. *La Escuela de Medicina*, XIV(12), 243-253.
- Peset, J. L. (1983). *Ciencia y Marginación. Sobre negros, locos y criminales*. Barcelona: Crítica.
- Ramírez, R. (1901). *Resumen de medicina legal y ciencias conexas para uso de los estudiantes de las escuelas de Derecho. Texto explicado por numerosas figuras reunidas en un atlas*. México: Oficina Tip. de la Secretaría de Fomento.
- Ramos, C. (2015). *Bedlam in the New World: Madness, Colonialism, and a Mexican Madhouse, 1567-1821*, Doctoral Dissertation, Harvard University, Graduate

- School of Arts & Sciences, Recuperado de <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:23845437> (consulta: Mayo 22, 2020).
- Ríos Molina, A. (2016). *Cómo prevenir la locura. Psiquiatría e higiene mental en México, 1934-1950*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, Siglo XXI Editores.
- Rivera, A. (1904). *Anales Mexicanos: La Reforma y El Segundo Imperio*. México: Imprenta de Ortega y Compañía.
- Rodríguez de Romo, A. C., Castañeda López, G., & R. Robles Valencia (2008). *Protagonistas de la medicina científica mexicana, 1800-2006*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Plaza y Valdés.
- Ruíz, L. E. (1963). *Apuntes históricos de la Escuela Nacional de Medicina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sacristán, C. (1994). *Locura y Disidencia en el México Ilustrado, 1760-1810*. México: El Colegio de Michoacán, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- Sacristán, C. (2009). La locura se topa con el manicomio. Una historia por contar. Cuicuilco. *Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, 16(45), 163-188.
- Sacristán, C. (2021). La medicalización de la locura en la ciudad de México. De la secularización de los hospitales para dementes al cierre del Manicomio General, 1861-1968. Andrés Ríos Molina y Mariano Ruperthuz (coords.), *De manicomios a instituciones psiquiátricas. Experiencias en Iberoamérica, siglos XIX y XX*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2021, (en prensa).
- Sánchez-Navarro y Peón, C. (1951). *Memorias de un viejo palacio (La Casa del Banco Nacional de México), 1523-1950*. México: Impresora y Litografía Nacional.
- Sosa, S. (1893). La responsabilidad en los epilépticos, *Gaceta Médica de México*, XXIX(3), 96-106.
- Sosa, S. (1895). *Valor de los dictámenes médicos en los casos de irresponsabilidad criminal y de incapacidad por trastornos mentales. Primer Concurso Científico Mexicano*, t. I, (pp. 1-11). México: Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.
- Tropé, H. (1996). *Poder real, locura y sociedad: la concepción de los locos en los privilegios fundacionales otorgados al Hospital de Inocentes de Valencia por los monarcas aragoneses (1409-1427)*. XV Congreso de Historia de la Corona de Aragón. *Actas. El poder real en la Corona de Aragón (siglos XIV-XVI)*, t. 1, (pp. 307-318). Zaragoza: Diputación General de Aragón, Departamento de Educación y Cultura.
- Wright, D. (1998). The certification of insanity in nineteenth-century England and Wales. *History of Psychiatry*, 9, 267-290.

El poder de la imaginación en las creaciones góticas: literatura y cine

Francisco Javier Sánchez-Verdejo,¹ Francisco López-Muñoz²

¹ Profesor Asociado de Lenguas Extranjeras y Literatura, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Valdepeñas, España.

² Profesor Titular de Farmacología y Vicerrector de Investigación y Ciencia, Universidad Camilo José Cela, Madrid, España.

Correspondencia: Prof. Francisco López-Muñoz, Vicerrectorado de Investigación, Ciencia y Doctorado, Universidad Camilo José Cela, C/ Castillo de Alarcón, 49, Urb. Villafranca del Castillo, 28692 Villanueva de la Cañada, Madrid, España. Correo electrónico: flopez@ucjc.edu

INTRODUCCIÓN

En el campo de los estudios literarios, pocas cuestiones resultan tan obvias y complejas al mismo tiempo como el poder de la imaginación: lo que parece claro en un primer momento resulta luego ser sorprendentemente difícil de aprehender. Esto es concretamente lo que ocurre con la denominada literatura gótica, y, en concreto, con su desarrollo específico en Inglaterra, país donde mejor se delimita su naturaleza y se puede rastrear su desarrollo, sin ser con todo el único país que fuera testigo del furor de este tipo de escritura. Hoy en día, la noción de lo gótico sugiere un inmediato referente: un tipo de literatura que gira en torno a lo macabro, lo misterioso, lo fantástico, lo que va más allá de la razón lógica; y este tipo de literatura se desarrolló con bastante profusión a lo largo de los siglos XVIII y XIX (Davison, 2009; Killeen, 2009; Smith, 2013; Nemes, 2017; Hogle & Miles, 2019).

Al enfrentarse a la literatura gótica, el lector se enfrenta con frecuencia a imágenes cambiantes y borrosas que hacen que comprender los conceptos literarios sea, como mínimo, un reto. Es innegable que la ambivalencia de la ficción gótica se caracteriza por la presencia de pares de opuestos que pretenden delinear los límites; así, lo bueno depende de lo malo, la luz de la oscuridad, la razón de la irracionalidad. El juego propuesto por los autores significa que lo gótico no se sitúa en las tinieblas ni en la luz, no es una delineación de la razón ni de la superstición, no es lo bueno ni lo malo, sino ambos al mismo tiempo (figura 1). Las relaciones tan intrínsecas y tan íntimas –aunque aparentemente tan lejanas– entre lo real y lo propio de la imaginación, lo sobrenatural y lo natural, el pasado y el presente, la civilización y la barbarie, lo racional y lo fantástico se antojan cruciales para la dinámica gótica de la transgresión. Este juego de antítesis produce en la imaginación del lector los efectos y la recep-



Figura 1. La imaginación gótica como excitadora de mentes: Bandidos de España escondidos en unas ruinas góticas. Cromolitografía dibujada por el artista francés Victor Petit (1817-1874), grabada por Pedro Francisco Godard (1768-1838) y publicada en París a finales de la década de 1830.

ción ambivalentes y excesivos de la escritura gótica. Las emociones más típicamente asociadas con las producciones góticas son de igual modo ambivalentes: los objetos de terror y horror no sólo provocan repugnancia, incomodidad y rechazo, sino que también atrapan el interés del lector, atraído por los mismos (Hogle & Miles, 2019).

Los autores pretendían, indefectiblemente, sorprender a un lector que miraba desde la distancia y el escepticismo el paso de las almas en pena, los pactos diabólicos, los aquelarres... La literatura gótica acudió a tradiciones remotas, a divinidades enigmáticas, a seres de otro mundo, a opresivas imágenes y sorprendidas metamorfosis de (y en) seres terribles (Davison, 2009; Killeen, 2009; Smith, 2013; Hogle & Miles, 2019). Por consiguiente, todo el contexto estaba abonando el terreno para favorecer el surgimiento de este tipo de escritura, reflejo de un subconsciente convulso y desasosegado; estaba en ciernes la creación de lo monstruoso (Hayles, 2019).

Los excesos y ambivalencias asociadas con las figuras góticas fueron vistos como distintos signos de transgresión. Estéticamente calificadas de excesivas, las producciones góticas no fueron consideradas naturales, dado que socavaban las leyes físicas con seres maravillosos y eventos sobrenaturales. Al transgredir los límites de la realidad y lo posible, también desafiaban la razón con la abundancia de ideas fantásticas e imaginativas. Al alimentar las creencias supersticiosas, las narraciones góticas subvertían los códigos de comprensión racionales y, al presentar hechos diabólicos e incidentes sobrenaturales, penetraban en el terreno de los ritos arcanos. La intriga, la traición y el asesinato en los escritos góticos parecían aclamar el comportamiento criminal, la violencia, la ambición personal, la pasión desenfadada y las representaciones licenciosas del deseo carnal. Algunos temores, los cuales emergían de un castillo (figura 2) o latían en los siniestros personajes villanos, fueron también una fuente de placer, estimulando una nueva razón y moral y, como temían algunos, alentando la caída de los lectores en la depravación y la



Figura 2. El château Miranda (Celles, Bélgica), a unos 20 km de Dinant, un ejemplo paradigmático de castillo gótico, con sus leyendas de fantasmas.

corrupción. La ficción gótica rescató el terror y el horror, presentó mundos diferentes y más excitantes, en los que las heroínas en particular podían encontrar no sólo la violencia aterradora, sino también la libertad de la aventura (Miles, 1991; Dodworth, 2013; Nemes, 2017; Hogle & Miles, 2019).

Es nuestra intención recorrer y analizar la denominada literatura gótica a lo largo de las producciones británicas, alemanas, francesas y norteamericanas con la intención de presentar, explicar y explorar el concepto del gótico, indudablemente rico y con muchas facetas, a la par que ambiguo y dual (Hogle, 2002). En efecto, es un género que parece estar constantemente inacabado; es un género fácilmente escurridizo, cambiante, pero que permite adentrarse en él con suma facilidad a través de sus puertas y laberintos. Sus fronteras son difusas. De hecho, uno debe adentrarse en él partiendo de una clara suspensión de la incredulidad. Es entonces cuando el lector acepta el reto mental que le propone el artista creador.

EL GÓTICO EN GRAN BRETAÑA

Desde siempre, las Islas Británicas han sido una tierra de fantasmas donde las historias de terror tienen gran calado (Spector, 1984). La Revolución Industrial refuerza indirectamente esta tradición. En la materialista sociedad, donde los únicos valores que obtienen reconocimiento son el trabajo, el dinero y la religión, este género se presenta como un medio idóneo de evasión. La lectura de historias terroríficas, en las que se ridiculiza el orden de las cosas y la moral establecida, se convierte en una liberación colectiva, como lo demuestra, a partir de 1840, el éxito de las *penny dreadfuls*¹ (figura 3).

Al principio, en un primer momento, en el siglo XVIII, la noción del gótico se asocia con lo bárbaro, lo medieval, lo sobrenatural (Killeen, 2009; Botting, 2012; Hogle & Miles, 2019). En el campo estético, lo gótico representaba el exceso de la imaginación a lo largo del proceso creador, frente a la armonía y el equilibrio típicamente neoclásicos (Miles, 1991).

Con *The Castle of Otranto* (1764), de Horace Walpole (1717-1797), subtítulo *A Gothic story*, el público lector del siglo XVIII tuvo su primer acercamiento al término “gótico” (figura 4), con el significado que comenzaría una corriente que a fecha de hoy no ha concluido, e incluso sigue más en auge que nunca. El uso, sin embargo, no era exactamente similar al actual. Durante esa época, “gótico” denotaba la Edad Media, una época oscura, un pasado en el

¹ Las *penny dreadfuls* aparecen en Inglaterra en 1830, siendo unas publicaciones semanales a muy bajo precio. Había dos clases: las revistas, que costaban un penique y estaban especializadas en publicar novelas populares por entregas, y las novelas publicadas por capítulos o en varias partes y que se vendían a un penique cada una, pero todas ellas siempre dirigidas a un público adulto; al ser muy económicas, llegaban a una gran audiencia. En general, estas historias presentaban unas criaturas truculentas.



Figura 3. Portada de una reimpresión de *Varney the Vampire* (1845), una de las *penny dreadfuls* más populares en la Gran Bretaña decimonónica.



Figura 4. *The Ghost Scene de The Castle of Otranto* (1764). Acuarela sobre papel de Susanna Duncombe (1725-1812), perteneciente a la Tate Collection (Londres).

que las cosas eran diferentes, donde se vislumbraba la sombra de la Revolución Francesa (Botting, 1996).

Así, *The Castle of Otranto* se asocia indefectiblemente con conceptos como lo monstruoso y lo grotesco. Cuando un ser es mitad humano mitad no-muerto, flotando entre dos mundos, se le puede considerar un monstruo en el significado originario del término (pensemos en Nosferatu). Tal y como Charles Darwin (1809-1882) explica en su *Origin of Species* (1859): “[by] a monstrosity I presume is meant some considerable deviation of structure, generally injurious, or not useful to the species” (Darwin, 1958, p. 59). Esto implica que un monstruo es, de facto, el otro, una desviación de la norma. Un monstruo también engloba la dualidad tan apreciada y explotada por el gótico, en un primer momento como una amenaza exterior y posteriormente proveniente del interior. De hecho, la monstruosidad es grotesca, y lo grotesco ve con buenos ojos, entre otras cosas, una sucesión interminable de monstruos.

Como es lógico esperar de un género literario tan estrechamente relacionado con las emociones primitivas, el cuento de terror es tan antiguo como el pensamiento y el lenguaje humano. Los monstruos y seres sobrenaturales de la literatura gótica tienen su origen en la mente humana (Davison, 2009; Killeen, 2009; Smith, 2013; Hayles, 2019): la dualidad entre el bien y el mal, el miedo a lo desconocido, las leyendas clásicas... son versiones modernizadas de la serpiente del Edén o el mito de Prometeo. Por ello, los espectros y las espantosas y horripilantes apariciones se suceden en la historia de la literatura: *Beowulf* (s.f.), el *Doctor Fausto* (1604), en el que encontramos un espantoso Mefistófeles, las tres brujas en *Macbeth* (1606), el espectro de *Hamlet* (1603) o la atmósfera de *The Tempest* (1611). Teniendo a estos últimos como precedente, el siglo XIX nos ofrece versiones variadas de la atmósfera del escenario gótico; desde *The Rhyme of the Ancient Mariner* (1798), a un más complejo uso de lo gótico en *Wuthering Heights* (1847), pasando por los legados que la literatura dejaría para el cine y el cómic como *Frankenstein* (1818), *Doctor Jekyll and Mr. Hyde* (1886) y *Dracula* (1897).

Está claro que estos seres estremecedores y atractivos al mismo tiempo no son sólo resultado de una demanda meramente comercial, sino de las necesidades de los escritores de personificar angustias, miedos, aspiraciones y temores que han acompañado al ser humano durante la historia. Es más, los monstruos existen realmente, son seres que toman vida propia en nuestra mente y se manifiestan en el ámbito intelectual al principio, y más tarde en el ámbito sensorial. Podría decirse que lo gótico explora el universo de lo irracional, la parte más vulnerable de la Ilustración (Hayles, 2019). Lo gótico se diferencia de lo sentimental en que lo sentimental defiende los sentimientos correctos y aprecia el sufrimiento (valora la pena, la compasión y la benevolencia), mientras que lo gótico explora lo malévolo, lo malvado, los lados oscuros de lo perverso. La novela gótica parte

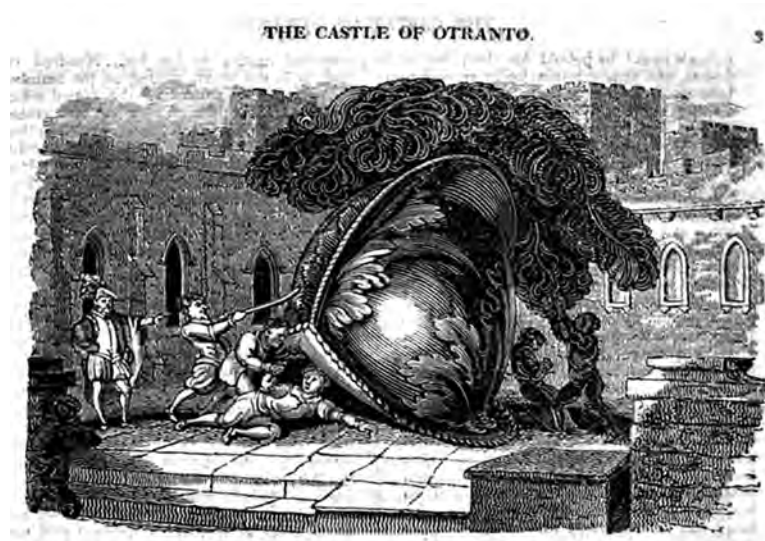


Figura 5. Ilustración de una edición de 1824 de *The Castle of Otranto*, en la que el duque Manfred ordena que Theodore, el muchacho campesino, sea encarcelado bajo el prodigioso casco de Alfonso el Bueno, bajo el que ha muerto su hijo Conrad (Bodleian Libraries, University of Oxford).

de la Ilustración (período neoclásico), basándose en su rechazo a la razón, el realismo y el decoro (Dodworth, 2013). Recordemos que estas características habían sido algunas de las bases de autores como Daniel Defoe (1660-1731), Samuel Richardson (1689-1761) y/o Henry Fielding (1707-1754), por citar solamente a unos cuantos.

Para ejemplificar el concepto de monstruosidad en *The Castle of Otranto*, uno puede percibir fácilmente a Manfred, el Príncipe de Otranto, como un monstruo, mitad hombre mitad bestia sedienta de sangre, enloquecida por el sexo, que no se detendrá ante nada para poseer a la hermosa Isabella, sin ninguna preocupación por la naturaleza incestuosa de su intención, dado que ya estaba prometida a su hijo, Conrad. Manfred es descrito como carente de humanidad, tiránico hasta el punto de parecer cada vez menos humano a medida que se desarrolla la historia (figura 5), llegando al clímax del horror cuando asesina a su propia hija a sangre fría. El laberinto y los oscuros paisajes, reflejos del corazón y los retorcidos recovecos mentales de ciertos personajes, así como la arquitectura, gótica en esencia –con el castillo como elemento arquitectónico principal–, representan la mayoría de los medios más conocidos a la hora de interpretar los matices góticos de un texto literario (Wolfreys, Robbins, & Womack, 2006). Como Fred Botting expresa:

“The major locus of Gothic plots, the castle, was gloomily predominant in early Gothic fiction. Decaying, bleak and full of hidden passageways, the castle was linked to other medieval edifices—abbeys, churches and graveyards—that, in their generally ruinous states, harked back to a feudal past associated with barbarity, superstition and fear” (Botting, 1996, p. 2).

Este texto, como un gran número de las producciones góticas, juega con la idea de las muñecas rusas, una historia ubicada dentro de otra, dado que consigue que el lector se identifique tanto con el acercamiento de Manfred a Isabella, como con la búsqueda de Theodore de su padre. La trama concluye cuando las historias convergen.

Los fantasmas de la Revolución Francesa desatarían las tiranías ejercidas por el poder y la opresión en los asuntos cotidianos a lo largo del siglo XVIII. El gótico se convertirá en el medio por el que el autor expresa sus opiniones. Así, *The Castle of Otranto* presenta a un tirano dentro de una compleja trama de poder y abusos, la corrupción de la inocencia y las tensiones sexuales que recorren la narración (recordemos los esfuerzos de Isabella por evitar ser seducida por Manfred o la lucha de Matilda para proteger su amor por Theodore).

Más adelante en el tiempo, *Dracula* (1897), de Bram Stoker (1847-1912), muestra igualmente estos conceptos tan



Figura 6. Fotograma de la película *Dracula* (1931), dirigida por Tod Browning (1880-1962) e interpretada por Béla Lugosi (1882-1956).

escurridizos, pero tan potentes y llenos de energía y fuerza visual. Así, tengamos presente que Jonathan y su prometida representan a los inocentes que son corrompidos. *Dracula* también presenta los escenarios típicamente góticos, con un enorme castillo y sus laberínticas estancias (figura 6), todo ello en un país lejano (y situado al Oriente, que la imaginación de la época asimilaba con lo bárbaro, lo ignoto). Jonathan, mientras explora el castillo, se verá seducido, mientras que el lector se enfrenta a la verdadera identidad diabólica del conde. La atmósfera, llena de oscuridad y desesperación, asfixia igualmente al lector. El texto gótico debe proporcionar "... a claustrophobic sense of enclosure in space, these... dimensions reinforcing one another to produce an impression of sickening descent into disintegration" (Baldick, 2009, p. xix). El texto proporciona en toda su extensión un entendimiento de lo que el gótico representa, explotando y explorando la imaginación del lector: "*The world of Gothic fantasy is an imitation of the world of the dream, the hallucination, in which that which is real and which is imaginary fade into one*" (Punter, 2015, p. 273). La suspensión deliberada de la incredulidad debe estar presente cuando el lector se enfrenta a un texto gótico.

EL GÓTICO EN ALEMANIA

Satanás será también otro elemento clave para entender el verdadero significado de cualquier escrito gótico. Según John Milton (1608-1674), Satanás se convierte en una inteligencia que domina el caos. Por tanto, de las tinieblas surge Leviathan; William Blake (1757-1827) lo representa como una serpiente. La figura del mal ha sido marginada, por eso Satanás ha sido relegado a la estética. La criatura fantástica es aquella cuya característica propia es provocar un desorden espiritual: confusión y mal son sinónimos (Miles, 1991; Hayles, 2019).

El mal es la antiestética, que por sí es una estética. A este respecto, conviene tener presente que según Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), la estética no sólo se da en lo bello, el mal aparece en la estética. Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) por su lado decía que lo demoníaco es una especie de energía salvaje. Para Ernst Theodor Amadeus Hoffmann (1776-1822), el hombre siente atracción por el mal. Que la muerte puede ser algo bello como que el mal puede ser algo deseable son dos sensibilidades que definen en gran manera los trabajos de estas épocas.

Después de Milton, el ángel caído adquiere un nuevo esplendor poético; su rebeldía ha sido investida de cualidades heroicas, y se convierte en un nuevo objeto de culto. *Paradise Lost* (1667) despierta el arquetipo de la nueva belleza satánica: rebelde, individualista... Maggie Kilgour describe así al ángel caído de Milton: "*Satan provided an important model for (among other things) the gothic villain*" (Kilgour, 1995, pp. 40-41).

No hubo algo más oculto en el siglo XVIII que el mal. En un tiempo de confianza en la razón y en los valores positivos, el mal se veía como una abstracción de antaño; ni la literatura, ni la filosofía, ni la religión estaban interesadas en él, y lo relegaron a las tinieblas, lo confinaron a un apartado lugar de su realidad. El error consistió en no comprender que el bien y el mal se encuentran inextricablemente unidos. Lo que hicieron no fue sino dejar la realidad carente de una mitad esencial para la propia existencia y supervivencia de dicha realidad. Intentaron neutralizar lo que molestaba, siendo incapaces de observar que, al proceder así, lo que estaban propiciando era un estallido vengativo mayor que sobrevendría en el futuro. Un mundo tan próximo al Edén como el que se colegía de las ideas ilustradas tenía una necesidad inmensa de complementación en su polo negativo. Donatien Alphonse François de Sade (1740-1814) sería uno de los primeros en tomar ese camino, haciendo emerger de manera más catártica lo más oscuro del sexo. Seguirían su ejemplo, en diferentes sentidos, Cloderlos de Lafos (1741-1803) con *Les Liaisons Dangereuses* (1782), Madame Jeanne Marie Leprince de Beaumont (1711-1780), a cuya pluma se debe *The Beauty and the Beast* (1756), y Matthew Lewis (1775-1818) con *The Monk* (1796).

Una de las conexiones más evidentes entre el gótico británico y el continente es la adaptación cinematográfica alemana de *Dracula*, la obra de Stoker: *Nosferatu. A Symphony of Horror* (1922). El director Friedrich W. Murnau (1888-1931) aúna innumerables elementos, la imaginería y el terror gótico en esta versión no autorizada de la novela de Stoker de 1897².



Figura 7. El conde Orlok, interpretado por Friedrich Gustav Max Schreck (1879-1936), en la mítica película *Nosferatu* (1922).

Estando mal aconsejado, Jonathan Hutter hace un viaje de negocios a Transilvania con el fin de cerrar un trato con el conde Orlok (figura 7), cuyo castillo, según los habitantes cer-

² Si bien *Nosferatu* se basa en la novela de Stoker, los nombres de los principales personajes fueron alterados en un intento de evitar complicaciones legales. A pesar de esto, los herederos de Stoker demandaron tanto a Murnau como al estudio de cine; afortunadamente, no consiguieron que se destruyeran todas las copias de la película.

canos, está poseído por fantasmas. Hutter deja tras de sí a su joven esposa Ellen, se mofa de todas las advertencias y entra en el castillo de Orlok poseído de ansia de riqueza. Al firmar un trato con Nosferatu, Hutter, sin saberlo, prepara el camino para la monstruosa invasión de su ciudad natal por parte del conde Orlok (inocencia o descuido similar al que presenta el Doctor Fausto en su trato con Mefistófeles), que no es sino una plaga. Solo Ellen, modelo de esposa, plena de inocencia y amor puro, puede derrotar al vampiro sediento de sangre atrayéndolo a la luz del día y provocando su muerte inmediata.

Nosferatu presenta los elementos góticos como es el descenso al abismo, los peligrosos paisajes subterráneos, la amenaza proveniente de la naturaleza en forma de la Transilvania salvaje, y los elementos arquitectónicos demoníacos: el castillo del conde Orlok (figura 8).



Figura 8. Fotograma de la película muda *Nosferatu* (1922), dirigida por Friedrich Wilhelm Murnau (1888-1931).

Además, la lenta transición del género gótico de peligros ostensiblemente externos hacia amenazas cada vez más psicológicas e internas (Wolfreys, Robbins, & Womack, 2006) se vuelve más obvia a medida que *Nosferatu* viaja desde Transilvania a Alemania (figura 9). Este movimiento tan típicamente gótico, al que Fred Botting se refiere como “*internalization of Gothic forms*” (Botting, 1996, p. 91), adquiere una importancia creciente en el Gótico y el Romanticismo alemán. Habiendo surgido hacia el final de la Ilustración y en parte como reacción al Racionalismo, las semillas góticas crecerán al albur de este terreno fértil cultivado a lo largo del siglo XVIII.

Nosferatu nos ofrece el concepto de la arquitectura gótica, gracias a su puesta en escena expresionista. La cinta nos muestra el castillo de Orlok tanto en tomas de gran angular como en primeros planos, subrayando y enfatizando su apariencia misteriosa y antinatural (figura 10). Imágenes de gárgolas y torres escarpadas se intercalan con las del hé-



Figura 9. Fotograma de *Nosferatu* (1922), mostrando al conde Graf Orlok a bordo de la embarcación que lo traslada a Estocolmo.



Figura 10. Castillo de Orava, en Eslovaquia, ubicación de la residencia del conde Orlok en la película de 1922.



Figura 11. Las ruinas de la capilla de Holyrood (1824), en Escocia, obra de Louis Daguerre (1787-1851). Ejemplo de las ruinas de edificios tan apreciadas por la literatura gótica.

roe familiarizándose con su nuevo y extraño entorno mientras se acerca al castillo de Orlok —el ensayo filosófico de Goethe, *Von deutscher Baukunst (Acerca de la arquitectura alemana)* (1772), proporciona una excelente visión acerca del efecto que produce la arquitectura gótica—. Por tanto, la arquitectura gótica ayuda a asimilar la idea de que el gótico es una compleja mezcla de lo grotesco y lo etéreo, lo misterioso y lo sublime, lo sagrado y lo demoníaco (figura 11). El gótico ahonda indefectiblemente en esta dicotomía, y el encuentro de Hutter con el castillo de Orlok proporciona el entorno para visualizar y explorar los aspectos de la arquitectura gótica y la ambigüedad.



Figura 12. Escena icónica de la sombra del conde Orlok subiendo la escalera, en la película *Nosferatu* (1922).

Habiendo presenciado la entrega que Hutter hace de sus raíces a las fuerzas destructivas que representa Nosferatu (similar a cuando Fausto vende su alma), la idea de la suspensión de la incredulidad ya ha sido sutil y magistralmente presentada, y el lector ha caído en la trampa. El gótico precisa y potencia esta suspensión de la incredulidad (figura 12). La narración de Adalbert von Chamisso (1781-1838), *Peter Schlemihl. The man who sold his shadow* (1813), ya no parece increíble, y los elementos sobrenaturales fluyen con facilidad³.

A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas on the Sublime and Beautiful (1756) de Edmund Burke (1729-1797) y *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime* (1764) de Immanuel Kant (1724-1804) proporcionan un sólido aparato teórico en cuanto al concepto de lo sublime (figura 13). Burke sugiere que la belleza sólo es estéticamente agradable, mientras que lo sublime, en realidad, combina placer y dolor, un momento de asombro que no solo anticipa el terror inminente, sino que también nos sobrecoge (Hogle, 2002).

Es en el campo de lo estético donde lo gótico se erige en auténtica declaración de principios. Tomando como base tratados de filosofía como el del abogado y miembro del Parlamento Edmund Burke, lo gótico propugna el principio de lo sublime frente a lo simplemente bello: la oscuridad, lo uniforme y la grandeza se convierten en pilares de

³ Más adelante, debemos tener presente el clásico cinematográfico de 1933, *The Invisible Man*, basado en la obra de Herbert George Wells (1866-1946) de 1897, curiosamente el mismo año que se publicó *Dracula*.



Figura 13. Lo sublime en el arte: *El puente del Demonio en Schöllenen* (1777), obra de Caspar Wolf (1735-1798).



Figura 14. Lo sublime en el arte: *El puente del Demonio en Schöllenen* (1777), obra de Caspar Wolf (1735-1798).

una nueva estética que no sólo se opone a la luminosidad y variedad del arte neoclásico, sino que implican incluso una sensibilidad más refinada, una agudeza intelectual ma-

yor (figura 14). Es entonces cuando se descubre el placer ambiguo y extraño que provocan los sentimientos negativos, tales como la melancolía, la nostalgia o ciertos estados



Figura 15. La manifestación de lo sublime en la naturaleza: *A Ship against the Mewstone, at the Entrance to Plymouth Sound* (1814), obra de Joseph Mallord William Turner (1775-1851).

depresivos, al tiempo que se los considera propiciadores e inspiradores artísticos frente a la racionalidad y frialdad de la inspiración neoclásica (Miles, 1991).

Para Kant, el poder de la naturaleza a menudo supera nuestra comprensión, resultando un sentimiento de inquietud o de terrible sublimidad⁴ (figura 15). Según expresa Kant en *Critique of the Power of Judgment* (1790), lo sublime se aprecia aún mejor en lo ilimitado o en los objetos carentes de forma definida; de ahí que la narración de *Peter Schlemihl* nos parezca tan fascinante, a la par que espeluznante. La literatura y el cine gótico presentan innumerables ejemplos de presencias sin forma definida, objetos llenos de horror que nos resultan extrañamente familiares, incompletos, inacabados e incluso deformes. Para Cooper “*a Gothic fiction is a fiction that primarily represents fear, the fearful, and the abject*” (Cooper, 2010, p. 6).

La época gótica es una época de ensoñaciones. La filosofía idealista contribuyó al desarrollo de esta novela, así como la filosofía del francés Jean Jacques Rousseau (1712-1778): el mal, la pérdida de la fe, etc. La belleza racional del neoclasicismo se había derrumbado y lo horripilante es ahora la nueva categoría del gusto, la nueva fuente del placer (Dodworth, 2013).

El gótico puede ser visto como un rechazo a los preceptos de orden, calma, armonía, equilibrio y racionalidad que tan típicos fueron de los cánones del clasicismo francés y del neoclasicismo en particular. También representaba, en cierto sentido, una reacción contra la Ilustración, el racionalismo y el materialismo del siglo XVIII (Hogle & Miles, 2019), así como una continuación del *Sturm und Drang* alemán. El concepto *Sturm und Drang* (1776) fue originariamente el título de una obra de Friedrich Maximilian von Klinger (1752-1831). Los poemas y las obras de este movimiento se caracterizan por unas pasiones rayando lo extravagante. Su influencia en la novela gótica es evidente.

Si bien esta sublimidad tan inherente al gótico es innegable, el horror también puede provenir del interior, del concepto que propone el psicólogo vienés Sigmund Freud (1856-1939). Su teoría de *Das Unheimliche* o lo *uncanny*, lo elusivo, la presentó a partir de *The Sandman* (1817), de Hoffmann. Freud propone que lo *uncanny* se encuentra conectado no con lo desconocido y extraño, sino más bien con lo intenso, que, aun siendo conocido, está lejos de nuestro alcance, fuera de lugar (Freud, 1919). El horror gótico ha pasado por completo de los miedos a los monstruos externos a un terror aún más extraño, un miedo interno más aterrador, del que no hay escapatoria.

⁴ Las producciones del pintor romántico alemán Caspar David Friedrich (1774-1840) proporcionan un excelente ejemplo de este tipo de belleza y maravilla sublime: <https://www.caspardavidfriedrich.org/>

EL GÓTICO EN FRANCIA

La atmósfera y los sentimientos tan extraños propios del gótico alemán pertenecen a la evolución del género dentro de la tradición romántica. Viajando ahora desde Alemania hasta Francia en busca del gótico, nos encontramos que en el país galo el gótico es abordado principalmente desde la óptica de lo fantástico. Lo fantástico difiere del gótico en su sutileza y en el desarrollo de una atmósfera nítidamente más psicológica, alejándose acaso de Otranto. Los textos góticos suelen utilizar la primera persona en sus narraciones, creando así un entorno seguro para que el lector se pregunte si el narrador está cuerdo, despierto o simplemente imagina cosas. En este tipo de narraciones, tanto el narrador como el lector tienden a preguntarse al final exactamente lo que acaba de suceder. A medida que el texto se acerca a su resolución, dos son las posibles soluciones que se presentan: una es potencialmente lógica, mientras la otra pertenece a lo sobrenatural. A continuación, el lector puede elegir cuál tiene más sentido (para él), o puede permanecer indeciso entre las dos. Se evitan los desenlaces evidentes. Un texto fantástico se basa en la dualidad, en la ambigüedad.



Figura 16. Portada de la edición de *Le Horla* (1908) de las obras completas ilustradas de Guy de Maupassant (1850-1893), ilustrada por Georges Lemoine (1890-1929) y William Julian-Damazy (1865-1910).

Le Horla (1867) (figura 16), de Guy de Maupassant (1850-1893), encarna los principales elementos de lo fantástico y muestra claramente en qué se diferencia de la oscuridad del gótico. En *Le Horla* prevalece la alteridad: el narrador, cuyo nombre permanece oculto bajo la narrativa en prime-

ra persona, se enfrenta a una creciente pérdida de cordura mientras se encara, día tras día, con una criatura que sabe que está a su lado, pero que no puede ver. Escrito en forma de diario, *Le Horla* relata la historia de un hombre, supuestamente cuerdo, que parece incapaz de llegar a enfrentarse a los extraños acontecimientos que ocurren a su alrededor: Su vaso de leche se vacía durante la noche; una rosa levita sin que se vea una mano; y mientras se mira en el espejo, el narrador se ve a sí mismo detrás de un tenue velo (figura 17). ¿Son todos estos signos de la presencia de un personaje invisible, o son simplemente meras ilusiones ópticas? La inclusión de un



Figura 17. Ilustración de la novela de Guy de Maupassant (1850-1893), *Le Horla* (1908). Xilografía de Georges Lemoine (1890-1929), según un dibujo de William Julian-Damazay (1865-1910).

episodio de hipnotismo y magnetismo animal ayuda a crear una atmósfera cargada de duda. Incluso al finalizar la lectura, el lector, junto con el narrador, no sabe si la historia es real o no, si el narrador está cuerdo o enfermo, y si toda la serie de acontecimientos ocurrieron mientras estaba bajo hipnosis. Esto permite que cada lector haga su propia interpretación (Sánchez-Verdejo & López-Muñoz, 2020).

Como hemos comentado con anterioridad, aquí nos estamos alejando de la oscura atmósfera del gótico británico; ahora, con lo fantástico, el otro se encuentra en el interior (Wolfreys, Robbins, & Womack, 2006). Como en cualquiera de las historias fantásticas, el texto termina con una pregunta, con una doble solución posible: ¿está loco el narrador y lo que ha ocurrido es producto de su imaginación?, o ¿en realidad se está enfrentando a una criatura exótica que desembarcó el día antes que comenzaron los síntomas? Ni

el narrador ni el lector tienen respuesta. Aquí, la suspensión deliberada de la incredulidad es doble, ya que el lector se deja llevar no sólo por los acontecimientos, sino también por el estado de ánimo de la persona que narra la historia. El lector no se enfrenta a demonios, brujas, fantasmas y vampiros, sino a sus propios demonios e incertidumbres, mientras cae en la trampa urdida por el lector.

En última instancia, la narrativa cambia la perspectiva, ya que al lector solo se le ofrece un punto de vista: el de alguien cuya cordura a veces puede ser cuestionada, sin contar con un testigo que pueda confirmar o negar el curso de los acontecimientos. El lector se ve obligado a tomar una decisión sobre lo que ha sucedido, o puede decidir permanecer dentro de ese espacio de indecisión, que constituye el objetivo último de lo fantástico: la aceptación de que puede que no haya una respuesta, que todas las respuestas son al mismo tiempo correctas e incorrectas. De hecho, una resolución objetiva destruiría la esencia misma de lo fantástico.

Hasta donde sabemos, ninguna película se basa únicamente en *Le Horla*, a excepción de *Diario de un loco* (1963), pero que partiendo de la idea de la narración de Maupassant, se aleja del texto. Después de todo, una especificación visual determinada destruiría los elementos principales que subyacen a lo fantástico. Si como lectores viésemos al Horla y comprendiéramos lo que es, se perdería indudablemente la esencia y el efecto de la narración.

EL GÓTICO EN NORTEAMÉRICA

El gótico estadounidense, por el contrario, parece ideal para la representación visual, dado que se aleja de los espectros externos acechantes y evoluciona hacia una experiencia psicológica de los demonios internos (Wolfreys, Robbins, & Womack, 2006). La alteridad se ha internalizado, forma ahora parte de la comunidad, estando dentro de uno mismo, pero al mismo tiempo en lo que rodea al ser fuera. La culpa y la vergüenza, conceptos nuevos dentro de la categorización del gótico, tal como se había manifestado con anterioridad, son rasgos comunes en la vertiente norteamericana de este género. De hecho, los personajes que encontramos deben encontrar su lugar dentro de una comunidad. Lo que Frederick Frank ha llamado el “*collective unconscious of the American experience*” (Frank, 1990, p. ix) se ha manifestado en la literatura gótica estadounidense desde sus inicios. Los primeros ejemplos estadounidenses incluyen a Charles Brockden Brown (1771-1810), Washington Irving (1783-1859), Nathaniel Hawthorne (1804-1864), Edgar Allan Poe (1809-1849) y Henry James (1843-1916), entre otros. No es de extrañar que la literatura del Nuevo Mundo haya tenido tanta propensión a lo extraño, lo aterrador. Este joven país, nacido al albur de la Ilustración y confiando en las virtudes de la democracia y la razón, estaba lleno de

horrores góticos, inseguridades individuales y colectivas, culpa y miedo (Oates, 1996).

En el prefacio de su colección de cuentos, *Tales of the Grotesque and Arabesque* (1840), Edgar Allan Poe afirma que “*terror is not of Germany, but of the soul, – that I have deduced this terror only from its legitimate sources, and urged it only to its legitimate results*”⁵. La conexión con los románticos alemanes está presente, pero, en verdad, el desarrollo de los terrores psicológicos aumenta considerablemente en el Nuevo Mundo (Bloom, 1998).

La culpa y la vergüenza son tradiciones profundamente arraigadas en la cultura del puritanismo y las manifestaciones de estos terrores psicológicos se proyectan tanto en los paisajes literarios como en la apariencia de los personajes (son innumerables las representaciones literarias y visuales

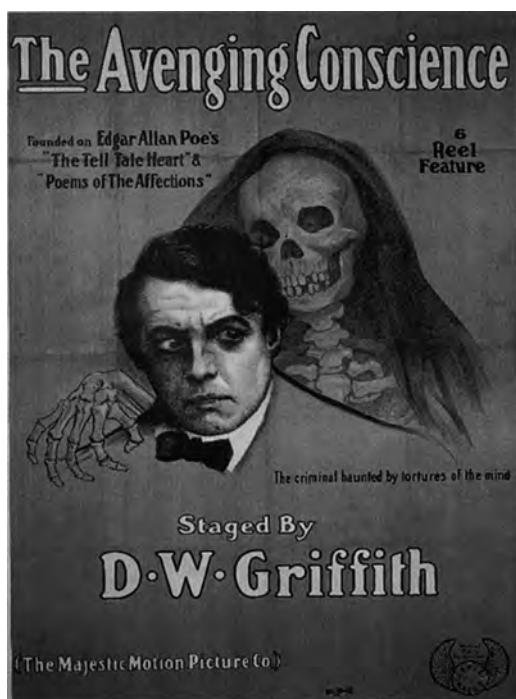


Figura 18. Cartel de la película *The Avenging Conscience* (1914), basada en la obra *The Tell-Tale Heart* (1843) de Edgar Allan Poe (1809-1849).

de la culpa ancestral y la vergüenza). Producto de la conciencia de la culpa y la vergüenza puritana, la idea de la corrupción de los inocentes a menudo proviene de uno mismo, más que de algún mal exterior. Poe define esta cualidad como “*the spirit of perverseness... this unfathomable longing of the soul to vex itself*” (Poe, 1967, p. 292).

La técnica narrativa de una narración en la que no podemos confiar fue acuñada por primera vez por Wayne C. Booth (1921-2005) en su libro de 1983 *The Rhetoric of Fiction*. Según Booth, la distinción entre narradores confiables

y no confiables se basa en el grado y tipo de distancia que separa a un narrador del autor de una obra (Booth, 1983).

Cuando se puede confiar en el narrador, el lector acepta sin duda alguna los hechos y los juicios. Sin embargo, cuando no se puede confiar en el narrador, el lector cuestiona o busca justificación en cuanto a las afirmaciones. Por lo tanto, un narrador poco confiable revela una interpretación de los eventos que de alguna manera es diferente de la interpretación del propio autor de esos eventos.

Además, Booth (1983) agrega que, si un autor quiere que el lector se encuentre confundido, entonces una narración plagada de dudas puede ayudar. Abrams (1993) define este tipo de narrador como aquel cuya percepción, interpretación y valoración de los asuntos que narra no coinciden con las opiniones implícitas expresadas por el autor, quien espera que el lector comparta. Por su parte, Baldick (2009) identifica al narrador poco confiable como aquel cuyo relato de los eventos parece ser defectuoso, engañosamente sesgado o distorsionado. Por lo tanto, se aparta de la verdadera comprensión de los eventos que comparten el lector y el autor.

No es extraño que los narradores de Poe, en algunas ocasiones, afirmen sin ningún atisbo de vacilación que han perdido la cabeza, la mayoría de las veces debido a los extraños hechos que están a punto de narrar. De hecho, el propio Poe, en una carta en la que comenta su sufrimiento tras la muerte de su esposa Virginia Eliza Clemm (1822-1847), sostiene que: “*I became insane, with long intervals of horrible sanity*”⁶. En algunas ocasiones, la alteración psíquica de los personajes propuestos por Poe pueden conducirlos a su propia destrucción, como ocurre en *The Tell-Tale Heart* (1843) (figura 18).

Mentir, ocultar información, juzgar de forma incorrecta y, en consecuencia, confundir la naturaleza de los hechos narrados al lector, forman parte del universo del narrador poco fiable. Podemos interpretar que los hechos asombrosos que están a punto de ser narrados quizás puedan explicarse como resultado de una mente delirante.

Poe pretende construir un mundo lleno de suspense y con el lector sintiéndose totalmente amedrentado a lo largo de la historia. El lector se pregunta qué es verdad y qué no: lo grotesco, lo distorsionado, lo espantoso y lo siniestro están íntimamente conectados.

Lo siniestro aparece como una ruptura de la coherencia universal; se produce una agresión (amenazante) que rompe la estabilidad de un mundo en el que las leyes eran consideradas hasta entonces rigurosas e inmutables (figura 19). Lo imposible ocurre sin previo aviso en un mundo donde se creía que lo imposible era descartado por su propia naturaleza. Caillois (1967) afirma que su esencia es la aparición, lo que no puede suceder y a pesar de todo sucede, en un momento preciso, en medio de un universo conocido y en el que se pensaba que se excluía el misterio. Todo parece estar en paz, sin nada inusual, y de repente se sugiere lo inacepta-

5 Tomado de <https://www.eapoe.org/works/misc/tgap.htm> (consultado el 15 de abril de 2021).

6 Tomado de <https://www.eapoe.org/works/letters/p4801040.htm> (consultado el 15 de abril de 2021).



Figura 19. Ilustración número 14 de Gustave Doré (1832-1883) para *El cuervo* de Edgar Allan Poe (1809-1849), correspondiente a la línea “No hizo la menor reverencia” (1884).

ble o se muestra inesperadamente. Para Barrenechea (1985) se produce una violación del orden mundano, natural o lógico; lo extraño es todo aquello que, a nivel de lo natural o sobrenatural, físico o metafísico, se considera fuera de lo aceptado socioculturalmente.

Algunos críticos (Tatar, 1981; Madden, 1993; Royle, 2003; Reuber, 2004; Schöpp, 2006; Windsor, 2019) sostienen que Poe es capaz de intensificar el impacto emocional del sentimiento de lo siniestro en sus obras hasta límites insospechados. En estos términos, Freud afirma sobre lo siniestro en la vida real y en la literatura: “...many things that would be uncanny if they occurred in real life are not uncanny in literature, and that in literature there are many opportunities to achieve uncanny effects that are absent in real life” (citado en Chieffalo, 2011, p. 15).

La esencia de lo siniestro está conectada al concepto del narrador poco confiable (lo racional *versus* lo irracional, lo natural *versus* lo sobrenatural); son dimensiones que a la vez se entremezclan de manera sorprendente y extraña desde el personaje principal y la perspectiva del lector que vive la experiencia de esa tensión y/o conflicto (Herrero Cecilia, 1997).

Es innegable el hecho de que el ambiente de ese periodo era propicio para la exploración de los dos lados de la humanidad: el pensamiento racional y la creencia en lo sobrenatural. La posición racionalista sostiene que la razón humana es la herramienta suprema para comprender y gobernar el mundo. El hombre, acompañado de la razón, se independiza de Dios y de la religión; además, se rechaza todo lo que evoca

algún postulado o creencia religiosa. Todos los eventos naturales y sociales pueden explicarse solo por la intervención de la razón. Así, muchas de las creencias populares que se han mantenido sostenidamente durante muchos siglos son rechazadas por el racionalismo y son consideradas como simples supersticiones propias de gente ignorante (Botting, 2012).

Ramos González (1988) afirma que en esta época conviven el racionalismo y las creencias irracionales y al mismo tiempo se rechazan, porque su concepción de la realidad es la contraria de una a otra. Y resulta que la segunda tendencia es una reacción contra la visión científica y determinista de la primera. En este sentido, este tipo de literatura es una exaltación de lo irracional, en la que el misterio inexplicable y sobrenatural hace añicos nuestros supuestos sobre el mundo y la realidad, nuestra creencia en las leyes científicas que rigen racionalmente (o al menos eso es lo que se espera) el universo, y abre el abismo, el caos, bajo nuestros pies (Pardo García, 1992).



Figura 20. Capricho número 45, *Mucho hay que chupar* (1799), de la serie *Los Caprichos*, de Francisco de Goya (1746-1828).

Por su parte, como señala Rosemary Jackson, esta literatura trae “something completely other and unseen, the spaces outside the limiting frame of the human and the real, outside the control of the word and the look” (Jackson, 1981, p. 179). Su estratagema consiste en presentar la alteridad. La aparición de obras donde el doble es fundamental

coincide totalmente con algunas consecuencias que incluyen un deseo de subvertir la realidad (Jackson, 1981).

No podemos evitar referirnos, quizás de forma concisa, a la perspectiva literaria y/o artística que surge como último recurso de la revolución y que impregnó la conciencia durante el periodo que precedió al romanticismo: estamos hablando, obviamente, de la Ilustración. No sería más apropiado que ahora recordar las ideas que expresó Francisco de Goya (1746-1828): “*El sueño de la razón produce monstruos*” (1799).

Es precisamente el afán de comprender y razonar la realidad hasta sus últimas consecuencias, la actitud que favorece el redescubrimiento del género artístico que dominó magistralmente Poe. Esta literatura necesita la implicación del lector, la suspensión de su incredulidad para provocar su miedo. El sueño de la razón produce monstruos literarios en los que podemos evocar los espíritus de los miedos personales. Desde 1793, Goya ejecuta su serie de *Caprichos*, poblados por monstruos amenazadores (figura 20). Sin embargo, la existencia de estos seres no es objetiva: están dentro de nosotros, en lo más profundo de nuestro subconsciente y se alejan de él en cuanto descansa nuestra inteligencia lógica. Para el hombre moderno, los monstruos, en general, no solo son aterradores porque existen, sino porque llevan a cabo sus miedos y sus deseos más secretos.

La literatura de Poe no está dirigida a un público supersticioso que cree en fantasmas y seres sobrenaturales. Sus lectores aceptan las reglas del juego que proponen el nuevo género (“y si fuera cierto que...”).

La palabra alemana *Unheimliche* se considera intraducible. Esta cualidad indescriptible es de hecho una parte integral de la comprensión de las experiencias misteriosas. Estos temas recurrentes que activan nuestros deseos y miedos más primitivos son la verdadera firma de este tipo de ficciones (MacAndrew, 1979).

Según la descripción de Freud, lo siniestro representa “*that class of the frightening which leads back to what is known of old and long familiar*” (Freud, 1985, p. 340); es decir, proyecta su terror no sólo a partir de algo externo o externo desconocido, sino, por el contrario, partiendo de algo extrañamente familiar que nos impide separarnos del origen de ese terror. Freud habla de cómo un autor puede evocar una respuesta extraña en el lector cuando ubica la acción entre el límite de la realidad y la irrealidad dentro de la ficción misma; para estos fines, Freud trata lo siniestro como un hecho psicológico y al mismo tiempo literario.

Cuando se narra una historia, uno de los elementos más útiles para hacer que el lector sienta efectos extraños es crear una sensación de desconfianza e incertidumbre sobre si un determinado personaje es bueno o malo, real o irreal, cuerdo o loco, y hacerlo de modo que la atención no se centre directamente en esa duda para que no podamos explicar ese asunto. La vacilación de la certeza sobre lo que se percibe es la esencia de las producciones de Poe. Por un lado,

un personaje ve o piensa que ve cosas extraordinarias que quizás son alucinaciones proyectadas por su propia mente; por otro lado, es posible que algunos elementos comunes escondan bajo la apariencia más banal una segunda naturaleza inquietante, misteriosa, terrible.

En primer lugar, el texto obliga al lector a considerar el mundo de los personajes como un universo de personas reales y le hace dudar de si es una explicación veraz o sobrenatural de los hechos ocurridos. En segundo lugar, esta duda también la experimenta un personaje; de esta forma, el rol del lector se identifica con ese protagonista. Esto explica que una de las técnicas narrativas más favoritas sería la narración en primera persona. En tercer lugar, el lector adopta una actitud decidida hacia el texto: interpretación y explicación realista de los hechos (Todorov, 1970).

La situación cambia en cuanto que el escritor finge moverse dentro del mundo de la realidad común. En este caso, también aceptará todas las condiciones para producir sentimientos extraños en la vida real; y todo lo que podría tener un efecto asombroso en la realidad está presente en su historia. Pero en este caso puede incrementar el efecto –y de hecho multiplicarlo– yendo más allá de lo que podría suceder en la realidad, introduciendo eventos que nunca, o casi nunca, ocurren en realidad. Haciendo esto, está, de alguna manera, entregándonos a la superstición que habíamos superado de manera evidente; nos engaña, prometiendo darnos toda la verdad y, al final, superarla. Reaccionamos a sus inventos como hubiéramos reaccionado a las experiencias reales; pero para cuando nos hemos dado cuenta de su engaño, ya es demasiado tarde y el autor ha logrado su propósito.

Podemos citar las palabras de David Roas, quien se refiere a este tipo de narradores y el efecto que provocan en el texto: “*...la utilización del narrador-protagonista va a causar siempre un mayor efecto emocional sobre el lector que el que pueda generar un narrador extradiegético-heterodiegético*” (Roas, 2011, p. 21).

Las narraciones de Poe nos hacen pensar si lo que percibimos, la ficción, no es, al fin, la realidad (Penzoldt, 1965). Por tanto, se nos presenta un estallido sobrenatural en el mundo real, una intrusión de misterio en la vida cotidiana, una ruptura del orden reconocible, “*una irrupción de lo inadmisibles en el seno de la inalterable legalidad cotidiana*” (Caillois, 1965, p. 36). Poe demuestra que lo macabro puede suceder en cualquier momento y en cualquier lugar.

El verdadero tema es la realidad sobre lo que podemos ver y escuchar: creer o no creer, discernir otro mundo embrujado e infernal detrás de la apariencia diaria. Parece que sus producciones están destinadas a entrar por los ojos y los oídos, para limitarse a una sucesión de imágenes. No es de extrañar que el cine se haya alimentado tanto de estas historias.

Una vez leídas las historias, se observa claramente que uno de los rasgos que destaca, por ser una característica del campo psicológico de los narradores, es la ambivalencia y la dualidad. En palabras de Antonio Ballesteros González,

“el desdoblamiento de la personalidad y sus consecuentes más inmediatos son elementos privilegiados de toda manifestación de la literatura fantástica” (Ballesteros González, 1992, p. 136). Hay que precisar aquí que, en algunos momentos (¿y por qué no en todos los relatos?), la dualidad no solo se circunscribe al relato, sino que en ocasiones también afecta al binomio lector-narrador. Por tanto, el universo de ficción de la obra no se guarda en su interior, sino que se proyecta hacia fuera.

CONCLUSIONES

En la literatura gótica hay una serie de temas recurrentes, como hemos visto en las páginas anteriores: una presencia tiránica –como en *Otranto*–. Igualmente, la dualidad del individuo y su escisión entre su yo personal y el colectivo es innegable. Asimismo, el *Doppelgänger* está presente. El mal suele permanecer y recorrer las producciones góticas. El mito de la resurrección (tan explotado por el séptimo arte): los vampiros, *Nosferatu*, *The Sandman*. El gótico atrae al lector dentro de la narración, exponiéndolo y arrojándolo a continuación a la realidad, obligándole a recorrer la delgada línea entre la realidad y lo irreal. La transformación suele estar asociada con arrastrar al lector hasta el laberinto del alma humana, el suyo propio. La presencia arquitectónica del castillo se confirma, como hemos referido en muchos de los textos góticos –*Otranto*, *Nosferatu*, *Dracula*, *Fausto*–, como un elemento tangible de este viaje, a la par que muchos otros elementos intangibles permanecen ocultos al lector (*Le Horla*) (Baldick, 1992).

El gótico continúa presente, incluso con más fuerza, pues como buen ser proteico, ha sabido adaptarse a cada proceso creador y sus correspondientes demandas (Spoo-ner, 2012); indudablemente, ha cambiado de nombre a lo largo de los siglos y en diferentes países (véase el caso de Poe en Norteamérica), pero los conceptos principales aún prevalecen. El gótico, en la actualidad, presenta “a certain sliding of location, a series of transfers and translocations from one place to another, so that our sense of the stability of the map is – as indeed it has been since the first fantasy of a Gothic castle... forever under siege” (Punter & Byron, 2004, p. 51). Todavía existe una fascinación por lo misterioso, lo de otro mundo y lo sangriento. El éxito de autores modernos como Stephen King (n. 1947), y Joyce Carol Oates (n. 1938) son la prueba de que este gótico es parte de la naturaleza humana, el deseo de tener miedo dentro de la comodidad de nuestros propios hogares.

REFERENCIAS

Abrams, M. H. (1993). *A Glossary of Literary Terms*. Orlando: Harcourt Brace College Publishers.
 Baldick, C. (ed.). (1992). *The Oxford Book of Gothic Tales*. Oxford: Oxford University Press.

Baldick, C. (ed.). (2009). *The Oxford Book of Gothic Tales*, 2ª edición. Oxford: Oxford University Press.
 Ballesteros González, A. A. (1992). El canon en la literatura fantástica. *Revista del Departamento de Filología Moderna*, Ciudad Real: Universidad de Castilla - La Mancha, 2-3, 131-134.
 Barrenechea, A. M. (1985). *La literatura fantástica: función de los códigos socioculturales en la constitución de un género. El espacio crítico en el discurso literario*. Buenos Aires: Kapelusz.
 Bloom, C. (ed.). (1998). *Gothic Horror: A Reader's Guide from Poe to King and Beyond*. London: Macmillan Press LTD.
 Booth, W. C. (1983). *The Rhetoric of Fiction*. Chicago: The University of Chicago Press.
 Botting, F. (1996). *Gothic*. New York and London: Routledge.
 Botting, F. (2012). In *Gothic Darkly: Heterotopia, History, Culture*. En D., Punter, Ed. *A New Companion to the Gothic* (pp. 13-24). Chichester: Wiley-Blackwell.
 Caillois, R. (1965). *Au Coeur du Fantastique*. Paris: Gallimard.
 Caillois, R. (1967). *Antología del cuento fantástico*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
 Chieffalo, A. C. (2011). *Poe, Lovecraft and the uncanny: the horror of the self*, PhD Thesis. Connecticut: Central Connecticut State University.
 Cooper, L. A. (2010). *Gothic Realities. The Impact of Horror Fiction on Modern Culture*. Jefferson and London: McFarland & Company, Inc.
 Darwin, Ch. (1958). *The Origins of Species*. London: Penguin Classics.
 Davison, C. (2009). *History of the Gothic: Gothic Literature 1764-1824*. Cardiff: University of Wales Press.
 Dodworth, C. (2013). *Illuminating the Darkness: The Naturalistic Evolution of Gothicism in the Nineteenth-Century British Novel and Visual Art*. PhD Thesis. Lincoln: University of Nebraska-Lincoln.
 Frank, F. S. (1990). *Through the Pale Door: A Guide to and through the American Gothic*. New York: Greenwood Press.
 Freud, S. (1919). The Uncanny. En D. M., Sandner, Ed. (2004). *Fantastic Literature: A Critical Reader* (pp. 74-101). Westport: Praeger Publishers.
 Freud, S. (1985). *Art and Literature*. Dickson, A. (ed.). Harmondsworth: Penguin.
 Hayles, E. (2019). *Deviant subjectivities: monstrosity and kinship in the Gothic imagination*, PhD Thesis. Reading: University of Reading.
 Herrero Cecilia, J. (1997). Estrategias discursivas y procedimientos narrativos en el relato fantástico. Análisis de *Le Horla* de Maupassant. *Revista del Departamento de Filología Moderna*, Ciudad Real: Universidad de Castilla - La Mancha 7, 25-46.
 Hogle, J. E. (Ed.). (2002). *The Cambridge Companion to Gothic Fiction*. Cambridge: Cambridge University Press.
 Hogle, J., & Miles, R. (Eds.). (2019). *The Gothic and Theory: An Edinburgh Companion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
 Jackson, R. (1981). *Fantasy. The Literature of Subversion*. London: Methuen.
 Kilgour, M. (1995). *The Rise of the Gothic Novel*. London: Routledge.
 Killeen, J. (2009). *History of the Gothic: Gothic Literature 1825-1914*. Cardiff: University of Wales Press.
 MacAndrew, E. (1979). *The Gothic Tradition in Fiction*. New York: Columbia University Press.
 Madden, F. (1993). Poe's The Black Cat and Freud's The 'Uncanny'. *Literature and Psychology*, 39, 52-61.
 Miles, R. (1991). The Gothic Aesthetic: The Gothic as Discourse. *The Eighteenth Century*, 32(1), 39-57.
 Nemes, A. (2017). The Social Background of the Literary Gothic. En I., Boldea, Ed. *Literature, Discourses and the Power of Multicultural Dialogue* (pp. 294-399). Tirgu Mures: Arhipelag XXI Press.
 Oates, J. C. (ed.). (1996). *American Gothic Tales*. New York: Plume.
 Pardo García, P. J. (1992). Misterios, prodigios y problemas: Relaciones genéricas entre la ficción fantástica y la policiaca. *Revista del Departamento de Filología Moderna*, Ciudad Real: Universidad de Castilla - La Mancha, 5, 143-159.
 Penzoldt, P. (1965). *The Supernatural in Fiction*. New York: Humanities Press.
 Poe, E. A. (1967). *Tales of Mystery and Imagination*. London: Oxford University Press.
 Punter, D. (ed.). (2015). *A New Companion to the Gothic*. Chichester: Wiley-Blackwell.
 Punter, D., & Byron, G. (2004). *The Gothic*. Malden: Blackwell Publishing.
 Ramos González, M. T. (1988). *Ficción y fascinación. Literatura fantástica*

- prerromántica francesa*. Valladolid: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid.
- Reuber, A. M. (2004). *Haunted by the uncanny - development of a genre from the late eighteenth to the late nineteenth century*. LSU Doctoral Dissertations. https://digitalcommons.lsu.edu/gradschool_dissertations/1937
- Roas, D. (2011). *La sombra del cuervo. Edgar Allan Poe y la literatura fantástica española del siglo XIX*. Madrid: Devenir.
- Royle, N. (2003). *The Uncanny*. New York: Routledge.
- Sánchez-Verdejo, F. J. & López-Muñoz, F. (2020). "Le Horla", de Maupassant: el terror de la locura o la locura del terror. *Estudios Humanísticos Filología*, 42, 235-259.
- Schöpp, J. C. (2006). Vast Forms That Move Fantastically: Poe, Freud, and the Uncanny. *Poe Studies*, 39-40(1-2), 46-54.
- Smith, A. (2013). *Gothic Literature*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Spector, R. D. (1984). *The English Gothic: A Bibliographic Guide to Writers from Horace Walpole to Mary Shelley*. Westport & London: Greenwood Press.
- Spooner, C. (2012). Preface. En B., Cherry, P., Howell, & C., Ruddell, Eds. *Twenty First Century Gothic* (pp. ix-xii). Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Tatar, M. M. (1981). The House of Fiction: Toward a Definition of the Uncanny. *Comparative Literature*, 33(2), 167-182.
- Todorov, T. (1970). *Introduction à la littérature fantastique*. Paris: Editions de Seuil.
- Windsor, M. (2019). What is the Uncanny? *The British Journal of Aesthetics*, 59(1), 51-65.
- Wolfreys, J., Robbins, R., & Womack, K. (2006). *Key Concepts in Literary Theory*, 2nd. Ed. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Resistir: el camino del poeta Rainer Maria Rilke para superar la melancolía

Otto Doerr-Zegers

Departamento de Psiquiatría Oriente, Facultad de Medicina de la Universidad de Chile y Centro de Estudios sobre Fenomenología y Psiquiatría de la Universidad Diego Portales.

La melancolía de los genios

Como es conocido, Hubertus Tellenbach, primero en su estudio *“Gestalten der Melancholie”* (1960) y luego en su trascendental obra *“La melancolía”* (1961) –y remitiendo en ambos casos al famoso Libro XXX de los *Problemata* de Aristóteles– describe una forma de depresión propia de los genios, que él llama *Schwermut*, y que sería distinta a la depresión patológica. Él fundamenta su descripción en el estudio tanto de personajes literarios como Hamlet o Werther, como de la biografía de poetas y filósofos como Hans Grillparzer, Soeren Kierkegaard y Charles Baudelaire. De las auto-descripciones de cada uno de estos autores concluye Tellenbach que la melancolía consiste en el fracaso de la capacidad de trascender hacia la obra creadora. “Melancolía es estar dominado por la torturante sensación de no poder liberar (de una suerte de encierro) a la propia capacidad” (Tellenbach, 1984). La diferencia entre la melancolía y la depresión patológica radica entre otras cosas, según este autor, en el hecho que esta última compromete mucho más la corporalidad y los ritmos vitales que aquella.

Con el objeto de acercarnos a la comprensión de este concepto de melancolía de los genios, nos detendremos un momento en el conocido texto aristotélico. Él parte preguntándose *“por qué todos los hombres extraordinarios son melancólicos”*. Y luego agrega: *“... y hasta tal punto lo son, que muchos de ellos sufren de manifestaciones patológicas cuyo origen está en la bilis negra”*. Esto significa que él distinguió claramente entre una melancolía “genial” y otra “patológica”, sugiriendo incluso la posibilidad de que un hombre genial que sufre de esos episodios que le son de algún modo propios, pueda transformarse en un enfermo. No es improbable que esta teoría se la haya inspirado el trágico caso de Empédocles de Agrigento, ese hombre universal, discípulo de Parménides, que se destacó como filósofo, físico, médico, literato, político e incluso místico y predicador. Empédocles fue admirado por sus contemporáneos como una especie de semi-dios, pero un día, e inesperadamente, se retiró de la vida pública para refugiarse en las montañas y más tarde se lanzó al cráter del volcán Etna, transformándose

se su muerte en uno de los suicidios más famosos de la Antigüedad. Tres siglos más tarde el escritor romano Luciano se refería a este acto como la consecuencia de una profunda melancolía. Es sabido también que Friedrich Hölderlin escribió tres diferentes tragedias inspiradas en la muerte de Empédocles.

Pero hay que recordar que los griegos también hacían la diferencia entre depresión y euforia en el sentido de una enfermedad y otras oscilaciones del ánimo más o menos permanentes, que eran propias de un tipo de personalidad, llamado tipo bilioso. Esta distinción, que ya se insinúa en Platón, tiene para Aristóteles incluso un fundamento biológico. Según él y su discípulo Teofrasto, a quien se le adjudica en parte el capítulo sobre la melancolía en el tipo o temperamento “bilioso”, habría un predominio de la bilis sobre los otros humores, pero su temperatura se mantendría en equilibrio. Y esto es lo que garantizaría la creatividad de la obra genial, ya que un exceso de temperatura llevaría a las manifestaciones patológicas que hoy conocemos como fases de euforia o manía, mientras que un enfriamiento excesivo conduciría a la depresión como enfermedad.

En las últimas décadas numerosos autores han intentado dilucidar la misteriosa relación existente entre la genialidad y las enfermedades del ánimo, en particular la enfermedad bipolar. Fuera de los conocidos trabajos de Nancy Andreasen (1987) y de Kay R. Jamison (1993), de corte más bien empírico, habría que destacar los recientes trabajos de Pies (2007) y Akiskal (2007). Ambos, al igual que Tellenbach, parten del análisis del famoso texto aristotélico. El primero sostiene que Aristóteles ya había descrito el espectro bipolar, como lo conocemos hoy y luego, apoyándose en el detallado análisis del mismo texto, realizado por la filósofa Heidi Northwood (1998), llega a la conclusión de que habría un tercer tipo de melancólicos –fuera de los mono- y bipolares– que son capaces de controlar las variaciones del humor y que serían más creativos que el promedio. Akiskal, por su parte, reconoce en las descripciones del filósofo griego no sólo el espectro bipolar, sino también las analogías con su propia teoría de los temperamentos. Por último, y coincidiendo en cierto modo con el concepto de *Schwermut*

de Tellenbach, Akiskal sostiene que no es la clásica enfermedad maniaco-depresiva o Tipo I, sino más bien el Subtipo II, caracterizado por los temperamentos ciclotímicos e hipertímicos, el que estaría vinculado a la creatividad y a la genialidad (“*intellectual and/or artistic eminence*”). Él postula incluso –siguiendo a Ludwig– que la enfermedad maniaco-depresiva sería un reservorio genético de genialidad.

Rilke y la melancolía

El poeta Rainer Maria Rilke (Praga, 1875 - Valmont, Suiza, 1926) representa una de las cumbres de la poesía alemana del siglo XX, pero tuvo además una gran importancia en el desarrollo de la filosofía existencial. Su influencia sobre Heidegger y Gadamer es innegable y otros dos notables filósofos, Romano Guardini (1996) y Otto Friedrich Bollnow (1956), dedicaron extensos libros a analizar su obra.

Como hemos tratado de demostrar en otro trabajo (Dörr, 2001), el caso Rilke corresponde sin duda a la *Schwermet* de Tellenbach, pero también al temperamento melancólico con elementos hipertímicos de Akiskal. Recordemos que él no sólo sufrió de períodos de angustia y depresión, sino también de momentos de gran exaltación, como el que él mismo describe en una carta a la Princesa Marie von Thurn und Taxis, al terminar de escribir las Elegías:

“Por fin, Princesa, por fin el día bendito [...] en que puedo anunciarle la conclusión de las Elegías: ¡Diez! [...] Todo en algunos días; fue como una tempestad incontenible, un huracán en el espíritu (como entonces en el Castillo del Duino); todos los ligamentos y tejidos han crujido en mí. Me olvidé incluso de comer. Sólo Dios sabe quién me alimentó. Pero ahora está. Está. Está. Amén.” (11 de Febrero de 1922).

Curiosamente sus biógrafos más conocidos, como Hans Egon Holthusen (1968) y Wolfgang Leppmann (1981) no se detienen mayormente en la descripción de estos estados, aunque ambos coinciden en afirmar que durante un largo período previo a la Primera Guerra, entre 1910 y 1914 –e incluso hasta 1915 y con la sola excepción de ese breve rapto de inspiración que le permitió escribir, en Duino, las dos primeras elegías y partes de la tercera y de la sexta– el poeta vivió sumido en un estado de melancolía y de muy poca creatividad y mucho sufrimiento. Recordemos que Rilke fue un declarado antibelicista y partidario acérrimo de una Europa unida y que su extraordinaria sensibilidad le permitió intuir el desastre que significaría para la civilización y la cultura la mencionada guerra. Esta crisis coincide también con el agotamiento experimentado tras la publicación de su única novela, *Los Cuadernos de Malte*, en la que vuelca todos los dolores sufridos durante la infancia, la juventud y su primera madurez. Dos años después de la publicación todavía se pregunta en una carta a Lou Andreas-Salomé si el ocaso de su

héroe no lo habría arrastrado consigo con una fuerza mayor de lo que entonces –mientras lo escribía– él mismo había querido suponer (carta del 28 de diciembre de 1911).

La mejor manera de acercarse a los períodos de “depresión” de Rilke es, sin duda, a través de sus propias descripciones, consignadas en su epistolario. En primer lugar, habría que decir que estas crisis las sufrió desde muy joven. Así, en una carta a Lou del 30 de junio de 1903, dice que:

“...en las fiebres que acompañaban a las enfermedades de mi infancia... me sobrevinieron tremendas e indescriptibles angustias... miedos ante algo muy grande, muy duro, muy cercano, angustias profundas, inefables, de las que yo me acuerdo perfectamente. Estas mismas angustias han aparecido de nuevo, pero sin necesitar ni de la noche ni de la fiebre.”

Una magistral descripción de su gran crisis de 1911 la encontramos en una carta a la misma Lou del 28 de diciembre de ese año:

“Querida Lou: Han pasado casi dos años y sólo tú podrás comprender cuan [...] penosamente los he pasado [...] Despierto cada mañana con los hombros helados, esperando una mano que me tome y me sacuda. ¿Cómo es posible que yo, una persona preparada y educada para la expresión (artística), me encuentre aquí sin vocación, (completamente) de sobra? [...] ¿Son éstos los síntomas de esta larga convalecencia que es mi vida? ¿O son los síntomas de una nueva enfermedad?” (Briefe, Band I, pp. 369-371).

Pocos días más tarde (10-01-12) le vuelve a escribir, diciendo:

“Lo que más me angustia no es tanto lo largo de la pausa (creativa), sino quizás una suerte de embotamiento, de envejecimiento [...] Puede ser que el estado de permanente falta de concentración en que vivo tenga quizás una causa física, como una delgadez de la sangre (por ejemplo) [...] Me levanto cada día con la duda si me resultará hacer algo y esta desconfianza crece ante el hecho que pueden pasar semanas y meses en los cuales yo, y con el mayor esfuerzo, apenas soy capaz de escribir cinco líneas de una carta indiferente [...]” (op. cit., p. 373).

Ante esta dramática situación, su esposa, la escultora Clara Westhoff, quien se encontraba en tratamiento psicoanalítico con Viktor von Gebattel, le recomendó contactarse con él para ver la posibilidad de encontrar algún alivio en esa terapia. Curiosamente Lou Andreas-Salomé, que por ese entonces frecuentaba los círculos freudianos y se transformaría ella misma más tarde en psicoanalista, se opuso a tal tratamiento para el poeta, decisión que fundamentó más tarde en

un trabajo suyo titulado “Narcisismo y doble orientación” (1921), citado por E. Pfeiffer (1976), con las siguientes palabras:

“Con respecto al psicoanálisis aplicado a artistas que se encuentran en proceso de creación, creo que hay que ser sumamente cuidadoso y distinguir estrictamente dos posibles efectos sobre ellos: un efecto liberador de las potencias creativas a través de la sublimación de inhibiciones y de tensiones y otro efecto que puede ser peligroso, porque puede tocar ese lado oscuro del artista, allí donde está germinando el fruto.”

En todo caso, en su carta del 14 de enero de 1912 le describe a von Gebattel su estado psíquico con las siguientes palabras:

“Usted...está enterado de cómo yo, desde hace dos años, estoy aquí tendido y no hago nada, como si intentara incorporarme, agarrándome de uno o de otro que pasa por mi lado y viviendo del tiempo y de la capacidad de escuchar de aquellos a los que induzco a permanecer a mi lado. Es propio de este estado el que se transforme en una total enfermedad si es que dura demasiado...” (op. cit., p. 383).

En otra carta a Lou Andreas-Salomé del 20 de enero de 1912, aparecen nuevas descripciones sobre su estado de salud:

“Sigue existiendo el hecho de que incluso corporalmente me siento muy mal... La hipersensibilidad de los músculos es tan grande que (basta) algo de gimnasia o alguna postura exagerada (por ejemplo, al afeitarme) para que tenga consecuencias inmediatas como dolores, hinchazones, etc., fenómenos a los que luego vuelven a asociarse angustias, temores y sensaciones de todo tipo [...]” (op. cit., pp. 384-385).

Más adelante, en marzo de 1913, lo encontramos otra vez sufriendo. Y así continuará por períodos hasta su muerte. “¿Qué tendría que pasar para que yo sintiese algo?” le escribe a la Princesa Marie von Thurn und Taxis (op. cit., p. 456). Y poco más de un año después, en otra carta a Lou Andreas-Salomé (08-06-14) dice: “...después de estos meses de sufrimiento he tenido que darme cuenta que nadie me puede ayudar, nadie...” (op. cit., p. 532).

Dejaremos de lado las profundas reflexiones que hace Rilke sobre el tratamiento psicoanalítico y las razones que tuvo para rechazarlo. Este tema lo hemos desarrollado *in extenso* en otra oportunidad (2001). Lo que nos interesa en este contexto es destacar, a través de estas citas, el hecho incuestionable de que Rilke sufrió de repetidos y profundos períodos de angustia y depresión, pero que, en nuestra opinión, no corresponden a la enfermedad depresiva, sea

ésta mono o bipolar. Nosotros pensamos que, además de las diferencias planteadas por Tellenbach (1960, 1961, 1984) y Akiskal (2007), estos cuadros difieren en lo que dice en relación con la actitud hacia el futuro: en la enfermedad depresiva, según la intensidad del cuadro, el futuro está más o menos cerrado, mientras que el genio, durante su melancolía, anhela en todo momento recuperar el flujo de la temporalidad y consecuentemente, su capacidad creativa. Con otras palabras, su futuro permanece abierto.

Resistir: el camino de Rilke para superar la melancolía

En un conocido artículo de los años 60, Tellenbach (1963) analiza la historia de Job desde una perspectiva novedosa e iluminadora. Él se pregunta cómo es posible que Job no haya caído en una melancolía, en una profunda depresión, habiendo sufrido tantas pérdidas y desgracias y, sobre todo, habiéndose percatado de que ellas provenían en último término de su mismo Dios, Yavé, a quien adoraba y de quien había sido su más fiel servidor. Debemos recordar además que muchos de sus lamentos tienen un aire claramente melancólico: “¿Por qué no expiré en el seno de mi madre? ¿Por qué no perecí al salir de sus entrañas?” (III, 11). “Lo que temo, eso me llega y lo que me atemoriza me alcanza. No tengo tranquilidad, paz ni descanso, porque a cada momento se adueña de mí una nueva adversidad.” (III, 25-26). “Mi piel, ennegrecida, se desprende y mis huesos se han secado por la fiebre” (XXX, 29). Y sin embargo, Job no se deprime y lucha hasta el final, incluso exigiéndole justicia al mismo Dios. Tellenbach encuentra la respuesta en lo que él llama capacidad de trascender de Job. A diferencia del *typus melancholicus*, de algún modo preso en los distintos órdenes de la existencia y que vive en un mundo de lo fijo, lo constante, lo reglado, lo seguro, etc., Job, “desde la limitación sin esperanzas, se escapa hacia el preguntar de la desesperación, vale decir, hacia el espíritu. De todas las caídas volvió Job a levantarse gracias a los ruegos incansables por una manifestación más profunda de la divinidad y se salvó porque buscó un modo de relación con Dios más auténtico que en los tiempos felices.” (op. cit., p. 15).

La pregunta es si Rainer Maria Rilke, quien, como Job, también sufrió de repetidas pérdidas y privaciones, así como de estados de desesperación, tuvo alguna actitud particular que le permitiera enfrentar esas pérdidas y esos estados de angustia y sequía creativa y no caer en la desesperanza y en el suicidio, vale decir, en la depresión patológica. Recordemos que sus sufrimientos no fueron menores: su madre, quien no quiso aceptar la muerte temprana de su primera hija, vistió al poeta de mujer hasta los 7 años –algo que él siempre vivió como una gran humillación– y luego lo abandonó a los 9. Su padre, militar retirado, nunca comprendió la sensibilidad de su hijo y apenas cumplidos éste los 11 años, lo ingresó a una academia militar, donde permaneció

casi 5 años. Su tío y protector, Jaroslaw von Rilke, lo obligó a estudiar primero economía y luego derecho, estudios que el poeta interrumpió, por cierto, precozmente, pero que significaron inútiles esfuerzos y sufrimientos. Su fundamental desarraigo y su condición, en cierto modo, de apátrida, lo llevó a vivir en un permanente exilio. Esta situación llegó al extremo al final de la guerra del 14, cuando se derrumba el Imperio Austrohúngaro, queda él sin pasaporte y Suiza se opone durante meses y años a otorgarle la residencia. Su relación con las mujeres, a quienes mucho amó, fue también una constante pérdida, al no aceptar ninguna de ellas el necesario segundo plano en el que Rilke, desde su absoluto compromiso con la obra de arte, las colocaba. Por último, su larga y dolorosa enfermedad –la leucemia– que por ese entonces se diagnosticaba tardíamente y no tenía tratamiento alguno y que transformara los últimos meses de su vida en un verdadero calvario.

Pensamos que Rilke, al igual que Job, también fue capaz de trascender las situaciones de inclusión y exclusión –incluidos los períodos de apagamiento de la creatividad, con la angustia consiguiente– que podrían haberlo hundido en la más absoluta desesperanza y en una depresión psicótica. Pero a diferencia de Job, con su actitud esténica, que llega hasta el extremo de desafiar al mismo Dios, Rilke se enfrenta a los sufrimientos y al tantas veces terrible destino con una actitud en apariencia más pasiva, pero de una perseverancia sin concesiones. El filósofo Otto Friedrich Bollnow (1956, 1963), en su estudio sobre la obra de Rilke, llama en un momento dado la atención sobre la frecuencia con que el poeta emplea, tanto en su obra como en su epistolario, verbos que tienen todos la connotación de la resistencia: *aushalten* (resistir, aguantar), *ertragen* (soportar, sobrellevar), *bestehen* (tener éxito frente a una prueba, resistir) *überstehen* (sobrepasar, superar). En nuestra opinión, se trata de categorías fundamentales bajo las cuales Rilke intenta comprender la vida.

Así es como para el poeta haya que saber resistir {*aushalten*} desde las “largas comidas” hasta los abandonos, pasando por todo tipo de dolores. Pero también la vida misma, como lo expresa en los versos finales del Réquiem para el Poeta Suicida Wolf von Kalckreuth (1908):

*“No te avergüences si los muertos te rozan
los otros muertos, los que resistieron hasta el fin”.*

Y poco antes Rilke le había reprochado al joven suicida haber interrumpido su vida y su labor creadora antes de tiempo, antes de que su obra hubiese madurado:

*“¡Que tú hayas destruido! ¡Que se tenga que decir
esto de ti hasta el fin de los tiempos!”*

Pero no sólo la vida hay que resistirla, sino también la inspiración. Para él la labor poética no era un acto voluntario, sino una recepción pasiva y dolorosa. Su biógrafo W. Leppmann afirma muy acertadamente que “*Rilke no se sentía*

como el creador (de su obra), sino como su receptor, como un recipiente en la que ella fuese vertida o como un prisma contra el que los rayos de la inspiración se quiebran y dispersan” (1981, p. 340). Notable es la descripción que hace la Princesa Thurn und Taxis del momento exacto en que Rilke recibió la inspiración de la Primera Elegía: “*De pronto, en medio de sus cavilaciones, se detuvo, como si una voz hubiese hablado desde el ruido de la tormenta. Él permaneció atento escuchando y luego susurró en una forma apenas audible: ‘¿Qué es esto? ¿Qué es lo que viene ahora?’*” (1966).

Otro modo de expresar esta particular forma de enfrentar la vida que nos propone Rilke es a través del uso frecuente del verbo *ertragen* (soportar, sobrellevar). En el Soneto № 4 de la Primera Parte de los Sonetos a Orfeo (2002) el poeta nos dice:

*“No temáis sufrir y lo que pesa devolvedlo pues
al peso de la tierra;
pesados son los montes y los mares.
Incluso esos árboles que plantasteis siendo niños,
hace tiempo que también ellos son pesados
y no podréis ya transportarlos. Pero los aires...,
los espacios...”*

Se soporta todo lo que pesa, todo lo que se opone al vuelo del espíritu. Pero no sólo pesan los sufrimientos, los “pesares”, la “pesadumbre”, sino también la soledad, la noche, la conciencia de la muerte e incluso Dios. Y así, en la Primera Elegía (2001), el poeta nos dice:

“No es que puedas soportar la voz de Dios ni mucho menos”.

Pero quizás si el ejemplo más impresionante de la importancia que tiene en la vida la actitud de soportar (en el sentido de *ertragen*) sea ese famoso verso del comienzo de la Primera Elegía (2001), que dice:

*“Porque lo bello no es sino el comienzo de lo terrible,
ése que todavía podemos soportar”.*

E inmediatamente después afirmará que ese ser bello, perfecto e inalcanzable, que es el ángel, también “*es terrible*”, afirmación que se va a repetir al comienzo de la Segunda Elegía (2001): “*Todo ángel es terrible*”. La experiencia de la belleza y de la perfección puede hacerse insoportable, y por ende terrible, como le sucedió al Príncipe Myshkin de Dostoievski, en busca de ayuda médica en Suiza, la primera vez que contempló el lago Lucerna.

Hay que resistir las dificultades, hay que soportar los sufrimientos, pero también hay que superarlos, hay que sobrepasar a todo lo que nos pasa y pesa. Hay que superar la infancia (“*Ellos han superado la infancia*”, dice a propósito de unos jóvenes que hacían la Confirmación), los viajes (recordemos que Rilke permanecía poco tiempo en los lugares y estaba siempre de viaje), “*los veranos en las grandes ciudades*” (experiencia descrita magistralmente en su única

novela, *Los Cuadernos de Malte*). Se supera la enfermedad, pero curiosamente también el amor (“*Déjanos superar la noche. Y luego la enfermedad y luego el amor*”). Y con respecto a éste, el poeta nos enseña que hay que sobreponerse a él desde un comienzo:

“Y, sin embargo, cuando resistís el terror de las primeras miradas y la nostalgia en la ventana y el primer paseo juntos, una vez, por el jardín; amantes, ¿seguís siéndolo entonces todavía?”

Pero también hay que sobreponerse a la ausencia del amado, como lo lograron en el Renacimiento las poetisas Gaspara Stampa y María Alcoforado, la famosa monja portuguesa.

Pero la gran tarea es sobreponerse al miedo, al terror, a la angustia, algo que el poeta expresa dramáticamente en la segunda parte de Los Nuevos Poemas, a propósito de un santo:

“Él conocía angustias, cuya aparición era ya como un morir, casi imposible de superar”.

Otro claro ejemplo de esta concepción de la vida como peso y como sufrimiento a superar, lo encontramos en el conocido Soneto № 13 de la Segunda Parte de los Sonetos a Orfeo, aquél donde comienza aludiendo al dolor de las despedidas:

“Anticípate a toda despedida, como si ella estuviera detrás tuyo, como el invierno que recién termina. Porque entre los inviernos hay uno tan infinitamente invierno que si lo pasas tu corazón al fin resistirá”.

La imagen del invierno que nunca da paso a la primavera nos está advirtiéndole que en la vida hay sufrimientos que no ceden y amenazas que nunca se transforman en seguridades. Por ende, sólo queda resistir, sobreponerse. ¿Significa esto que no tenemos salida y que nunca podremos librarnos de la angustia, puesto que ella constituye el núcleo de la vida misma? La solución que nos ofrece Rilke tiene dos aspectos, uno vinculado a su convicción de que siempre es posible que sobrevenga un cambio y el otro, a una profunda paradoja que es esencial a la vida y cuya aceptación podría ser la gran fórmula para evitar el caer en la depresión y en el suicidio.

El primer camino para afrontar la existencia (*bestehen*) y para sobreponerse a ella es esperar el vuelco (*Umschlag*). En las cartas a un Joven Poeta nos dice:

“Si edificamos nuestra vida con arreglo a aquel principio que nos aconseja que debemos mantenernos siempre en lo difícil, entonces esto que nos parece tan extraño se convertirá en lo más fiel e íntimo para nosotros. ¿Cómo podríamos olvidarnos de aquellos antiguos mitos que aparecen en el comienzo de todos los pueblos? El mito, por ejemplo, de los dragones que en el último momento se

transforman en princesas; quizás son todos los dragones de nuestra vida princesas que esperan tan sólo vernos valientes y hermosos. Quizás todo lo terrible no sea en rigor más que lo inerte que pide nuestro auxilio”.

Otro ejemplo de este vuelco o viraje que es necesario esperar siempre, lo encontramos en un esbozo escrito en París en el invierno 1913/1914:

*Oh vida, vida, tiempo milagroso
que avanza de contradicción en contradicción.
A menudo es tu paso tan torpe, tan lento y tan pesado;
pero entonces, de repente, abres tus alas, de
indecible anchura,
como un ángel.
Oh tiempo de la vida, ¡tú incomprendible!*

En un fragmento preparatorio para las Elegías, el poeta expresa esta concepción en forma aún más clara y decidida: “*El peligro, la total y pura peligrosidad del mundo se transforma en protección en la misma medida en que tú la experimentas*”. Pero como muy bien observa Bollnow (1956), este vuelco que en algún momento debe sobrevenir no significa una transformación permanente ni tiene lugar una sola vez en la vida. Por el contrario, en cada oportunidad habrá que conseguir ese *Umschlag* de nuevo, para lo cual será necesaria una actitud de resistencia sostenida hasta el límite.

El segundo camino de superación que el poeta nos propone es la aceptación de las contradicciones y paradojas de la existencia. Esta idea la manifestó Rilke en distintas formas y lugares, pero en ninguna parte de un modo más categórico que en una dedicatoria que escribiera en un ejemplar de su novela “*Los cuadernos de Malte*” a su amigo Lucius von Stodten algún día de junio de 1924. En rigor no se trata de una simple dedicatoria, sino de un poema y de los más profundos que se han escrito en lengua alguna. No podemos en este contexto reproducirlo en su totalidad ni menos aún pretender interpretarlo en el misterio que encierra y sus infinitas resonancias. Quisiera sólo detenerme en la primera parte y en uno de los versos finales, puesto que ellos tienen que ver directamente con nuestra argumentación. La primera parte reza así:

“Así como la naturaleza abandona a los seres al riesgo de su oscuro deseo y no protege a ninguno ni en el suelo ni en las ramas, así tampoco nosotros somos muy queridos por el fundamento de nuestro ser; él nos arriesga. Sólo que nosotros, a diferencia de la planta y el animal, caminamos con este riesgo, lo queremos, y a veces somos más arriesgados que la vida misma (y no por conveniencia propia), etc.”

En la primera parte del poema Rilke nos muestra que la esencia del hombre es el riesgo, el vivir en peligro y esto

en dos sentidos: en primer lugar, porque compartimos con el resto de los seres –plantas y animales– el abandono al que nos entrega la naturaleza y en segundo lugar, porque nosotros, a diferencia de la pasividad de ellos, al asumir voluntariamente nuestra condición, llegando incluso a amar ese peligro, al ser más osados que la vida misma, estamos creando un espacio de libertad que nos va a permitir luego acceder a “lo abierto” (das *Offene*) y a la “pura relación” (*der reine Bezug*), vale decir a la trascendencia. No podemos detenernos ahora en estos dos conceptos fundamentales de la metafísica rilkiana.

Los otros versos son muy breves, pero representan en cierto modo el clímax de la poesía toda y la consagración definitiva de lo que hemos llamado antes la paradoja de la existencia:

“Porque lo que en definitiva nos cobija es nuestro desamparo...”

En primer lugar, habría que recordar la analogía existente entre estos versos y ese famoso de Hölderlin, que se encuentra en la poesía “Patmos”, escrita en algún momento entre 1800 y 1803 (1999, p. 350) y que dice:

“Ya que donde está el peligro, ahí crece también lo salvador”.

Así como el Evangelio nos enseña que el hombre pierde su vida cuando intenta conservarla y protegerla a toda costa y, en cambio, la gana cuando se olvida de sí mismo, en forma de algún modo análoga Rilke y Hölderlin nos proponen que sólo encontraremos seguridad y en último término salvación justamente en su contrario, en el peligro, en la inseguridad, en el desamparo y en la angustia. Desde esta concepción de la vida humana, tan próxima a la de la filosofía de la existencia, se nos hace comprensible el llamado de Rilke a resistir hasta el fin y a sobreponerse a todos los sufrimientos que la vida pueda depararnos. Fue sin duda su propio camino para evitar la depresión y el suicidio, pero también el que nos señala a todos y cada uno de los mortales.

Quisiera terminar reproduciendo aquí los versos finales del Réquiem para Wolf von Kalckreuth (2001), el poeta suicida, versos que –según me contara mi maestro Hubertus-Tellenbach en mis años de formación en Heidelberg (1962-1966) y que más tarde viera confirmado en unas declaraciones del escritor Gottfried Benn (H. Holthusen, 1968)– constituyeron el lema de los jóvenes, tanto civiles como militares, que participaron en la resistencia contra la tiranía nazi:

“Las grandes palabras de esos tiempos, cuando el acontecer aún era visible, no son para nosotros. ¿Quién habla de victorias? El resistir lo es todo”.

REFERENCIAS

Akiskal, H. S., & Akiskal, K. (2007). In search of Aristotle: Temperament, human nature, melancholia, creativity and eminence. *Journal of Affective Disorders*, 100(1-3), 1-6. doi: 10.1016/j.jad.2007.04.013

- Andreas-Salome, L. (1921). *Narssismus und Doppelrichtung*. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften, (VII), s. 361-386. Citado en Pfeiffer E. (1976). Rilke und die Psychoanalyse. *Literatur Wissenschaftliches Jahrbuch*, 17, 247-320.
- Andreasen, N. C. (1987). Creativity and mental illness: Prevalence rates in writers and their first degree relatives. *Am Journal of Psychiatry*, 144(10), 1288-1292. doi: 10.1176/ajp.144.10.1288
- Aristóteles. (2004). *Problemas*. Sección XXX, (pp. 382-399). Madrid: Editorial Gredos.
- Bollnow, O. F. (1956). *Rilke, Dichter des Menschen*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Bollnow, O. F. (1963). *Rilke, poeta del hombre*. Madrid: Taurus.
- Dörr, O. (2001). Das psychische Leiden des Genies: Der Fall Rainer Maria Rilke. En: R.-M. E. Jacobi, P. C. Claussen, P. Wolf (Hrsg.). *Die Wahrheit der Begegnung* (Festschrift für Dieter Janz), (pp. 431-448). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Guardini, R. (1996). *Rainer Maria Rilkes Dichtung des Daseins. Eine Interpretation der Düneser Elegien*. München: Grünwald/Schöningh.
- Holthusen, H. E. (1968). *Rainer Maria Rilke*. Madrid: Alianza.
- Hölderlin, F. (1999). Patmos. En: *Sämtliche Gedichte*, (p. 350). Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag.
- Jamison, K. R. (1993). *Touched with Fire: Manic-Depressive Illness and the Artistic Temperament*. New York: The Free Press, Division of Mac Millan.
- Leppmann, W. (1981). *Rilke*, (p. 340). Bern und München: Scherz Verlag.
- Northwood, H. (1998) *The melancholic mean: the Aristotelian Problem XXX. I*. Presented at the Twentieth World Congress of Philosophy, Boston, MA; August 10-15, 1998. Recuperado de: <http://www.bu.edu/wep/Papers/Anci/AnciNort.com> (consultado en July 5, 2006).
- Rilke, R. M. (1924). *Malte*.
- Rilke, R. M. (1988). Brief an Lou Andreas-Salomé von 30.06.03. En: *Briefwechsel*, (p. 59). Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Rilke, R. M. (1991). Brief an Lou Andreas-Salomé vom 08.06.14. En: *Briefe*. Band I, (p. 532) Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Rilke, R. M. (1991). Brief an Lou Andreas-Salomé von 20.01.12. En: *Briefe*. Band I, (pp. 384-385) Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Rilke, R. M. (1991). Brief an Lou Andreas-Salomé von 28.12.11. En: *Briefe*. Band I, (pp. 367-372). Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Rilke, R. M. (1991). Brief an Marie Thurn und Taxis vom 11.02.22. En: *Briefe*. Band I. Frankfurt am Main; Insel Verlag.
- Rilke, R. M. (1991). Brief an Marie von Thum und Taxis vom 11.02.12. En: *Briefe*. Band II, (pp. 217-218). Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Rilke, R. M. (1991). Brief an Marie von Thum und Taxis vom 21.03.13. En: *Briefe*. Band II, (p. 456). Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Rilke, R. M. (1991). Brief an Lou Andreas-Salomé von 10.01.12. En: *Briefe*. Band I, (p. 373). Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Rilke, R. M. (1991). Brief an Viktor von Gebssel von 14.01.12. En: *Briefe*. Band I, (p. 383). Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Rilke, R. M. (1994). *Nuevos poemas*. Tomo II. Traducción de Federico Bermúdez-Cañete, (p. 95). Madrid: Hiperión.
- Rilke, R. M. (2001). *Las elegías del Duino y otros poemas*. Traducción, prólogo, notas y comentarios de Otto Dörr Zegers. Santiago: Editorial Universitaria.
- Rilke, R. M. (2002). *Sonetos a Orfeo*. Traducción, prólogo, introducción y comentarios de Otto Dörr Zegers. Santiago: Editorial Universitaria.
- Tellenbach, H. (1960). Gestalten der Melancholie. In *Jahrb. Psychol., Psychother. U. med. Antropol.* 7, 926.
- Tellenbach, H. (1961). *Die Melancholie. Zur Problemgeschichte, Typologie, Pathogenese und Klinik*. Berlin-Heidelberg: Springer Verlag.
- Tellenbach, H. (1963). Hiob und das Problem der Selbst-Übersteigerung. In: *Werden und Handeln*, Hrsg. von E. Wiesenhütter, (S. 15). Stuttgart: Hippokrates-Verlag.
- Tellenbach, H. (1984). Schwermut: die Depressivität der Genialen. *Psycho*, 10, 332-342, 341.
- Thum und Taxis, M. von. (1966). Citada por W., Leppmann. (1981). *Rilke*. Bern und München: Scherz Verlag.

El monólogo del loco que cree que Lobo Antunes robó sus historias

Rafael Medina

Soy el psiquiatra, voy a matar a inyecciones al sexto enfermo de la tarde, y a recoger miradas, rabo y salida a hombros del hospital en el próximo concurso, frente a una plaza llena de médicos.

Antonio Lobo Antunes

Dos advertencias antes de que acepte mi invitación y decida escucharme: solo soy un loco más de este manicomio y nunca, jamás, he sido tratado por el Dr. António Lobo Antunes. Las dos circunstancias, como usted comprenderá, son ajenas por completo a mi voluntad. Nadie, contra lo que pudieran pensar algunos románticos, decide enloquecer y mucho menos elige pasar el resto de sus días en un lugar como estos. Sobre lo segundo, le puedo asegurar que hice todo lo que estuvo a mi alcance para ser atendido por ese psiquiatra que seguramente lo trajo a usted hasta el San Miguel Bombarda. Lobo Antunes, el ahora famoso escritor, orgullo de todo Portugal, de toda Lisboa y de todo este espantoso centro de torturas. Ya no soy psiquiatra, tal vez nunca lo fui, es todo lo que me dijo el cínico en la única oportunidad que pude cruzar palabra con él. Pese a que soy el único loco que sabe de memoria toda una de sus novelas y grandes fragmentos de muchas otras de su supuesta autoría. ¿Lo anterior no es motivo suficiente para ser atendido por tan distinguida figura? Para él no, se lo puedo asegurar, amigo mío.

Vamos, pida una silla, cualquiera de los enfermeros le pueden conseguir alguna. Siéntese un rato y tan sólo escúcheme. A cambio de un par de cajetillas de cigarrillos puedo decirle algunas cuantas cosas que le puedan interesar si en verdad quiere saber algo sobre ese pseudopsiquiatra. A él será difícil que lo vea, que se deje hacer algunas preguntas. Es hosco, receloso, está siempre metido en sí mismo, rumiando historias y diálogos que, si él no fuera él, le llamarían a sus excentricidades de otra manera: ensimismamiento, autismo esquizofrénico, actitud alucinada, soliloquios, sordera histerica. No, él tiene la impunidad que brinda la bata y como si faltara algo, ahora es toda una celebridad. Ni siquiera lo intente, perderá su tiempo. Al fin y al cabo usted está aquí seguro, el alambrado lo protege de mi peligrosa intolerancia

a la frustración y mi terrible impulsividad, no corre riesgo alguno. Obtendrá más de un enfermo que desde hace más de treinta años conoce a ese médico que finge renegar de la psiquiatría y que sin embargo viene a diario al hospital, mañana a mañana. ¿Me pregunto qué sería de él sin la immaculada bata de la impunidad? ¿Por lo menos reconocería al verdadero autor de sus obras?

Porque en verdad, se lo juro, señor, todas, cada una de sus mañanas, con una disciplina militar, se presenta el Dr. Lobo al psiquiátrico San Miguel Bombarda. Se dice, porque él así quiere que se diga, que lo hace para escribir en su viejo consultorio y para conversar un poco con sus antiguos colegas. No amigo, el Dr. Lobo atiende pacientes, como cualquier otro loquero de este sitio, como cualquier otro burdo carcelero. Pero no son muchos, la lista de pacientes es selecta y yo nunca he pertenecido a ella pese a todos mis intentos. Pese a las cinco ocasiones en que fuera de su consultorio he dicho, palabra a palabra, grito a grito, llanto a llanto, toda su novela *Conocimiento del infierno*. Yo en verdad estoy en ese infierno que usted ve desde fuera doctor, le grité. Tiene que escuchar un poco a uno de sus habitantes, a uno más de los que usted se valió para construir esa novela que ya estaba en mi cabeza y usted robó de manera tan impune como grosera. Y nunca respuesta de esa puerta, ni siquiera un sonido, sólo enfermeros expertos en someter cualquier gesto de insurgencia y suficiente haloperidol en mis nalgas y hombros como para sofocar todas las revoluciones del mundo.

¿Cómo entender a un psiquiatra que reniega de ser psiquiatra y considera a los manicomios como perfectos infiernos mientras continúa siendo uno de sus más sofisticados demonios? ¿Cómo comprender a un hombre que abjura de lo que es y no dejar ser? ¿Cómo justificarlo si reniega ante

el mundo de nosotros, si su carrera de escritor se ha cimentado en una escritura basada en el lenguaje y el pensamiento de nosotros los locos? Perdóname, perdóname por favor, tal vez me alteré un poco, recuerde donde estoy. Vuelva a su lugar y escúcheme tan sólo un poco más. Seguro usted es reportero o un admirador de ese hombre, quiero aclararle que yo no soy ni enemigo o detractor, mucho menos un escritor envidioso o resentido. Ser enemigo de Lobo Antunes es ser enemigo de mí mismo, atacar la literatura realizada por ese hombre es atacar la literatura que surgió, antes que en ningún otro sitio, en mi cabeza. Lo admiro tal vez más que usted, porque en él veo el yo que en este momento debería estar allá afuera, recibiendo laureles y reconocimientos. Pero eso sí, jamás renegando de lo que en verdad soy: psiquiatra o loco, o las dos cosas a la vez.

¿Sorprendido de lo que he dicho? ¿Acaso no es notorio que su famoso lenguaje literario es el lenguaje de nosotros los locos? ¿Maestro del estilo? Permítame reír un poco. La narrativa de Lobo Antunes es el idioma, es el pensamiento de un loco. En su escritura se conjugan y condensan todos los tiempos porque al igual que para muchos de nosotros no hay presente, pasado o futuro, todo es una amalgama dolorosa y confusa, donde el tiempo es una enredadera de púas saliéndote por el culo. ¿Polifonía? Métase amigo a la cabeza de cualquiera de estos hombres, tan sólo un mísero instante y sabrá lo que es un concierto horroroso de voces, sonidos y murmullos. Entenderá como el dolor verdadero se canta a tantas voces como fue esculpido. Benditos ustedes que guardan silencio y el silencio es todo, que la música del improperio y el insulto no taladra instante a instante sus cabecitas amantes de la buena lectura. Y aún así ese médico se atreve a decir que estudió psiquiatría sólo porque era más fácil que la dermatología, él, que como nadie ha usufructuado nuestra desdicha.

Está bien, admito que en ocasiones la víscera me gana y tal vez lo esté asustando. O simplemente ya le aburro. Sólo le pido que reflexione un poco lo que le acabo de decir. Tal vez decidió sentarse porque ya ha sido rechazado en muchas ocasiones por el gran maestro y le cayó en gracia el loquito que ha memorizado una de sus novelas. Seguramente hasta es de su agrado, de sus favoritas. Puedo, a cambio de otro par de cajetillas, recitarla desde el inicio al final si a usted le parece justo el precio, o tiene el tiempo suficiente. Puedo hacerlo en otra ocasión si lo que quiere es que lo haga frente a un grupo de sus amigos: La cuota subirá un poco, pero le aseguro que valdrá la pena. Esa novela, *Conocimiento del infierno*, una de las más tristes que se han escrito sobre los locos y los loqueros, sólo puede ser cantada dentro de un manicomio, por uno de sus rapasodas verdaderos. Y si es su verdadero autor qué mejor. Le aseguro, amigo, que será una experiencia inolvidable para todos sus amigos. Aunque les tendrá que avisar que soy un demente rabioso y resentido, que por momentos pierdo el control y que me da por desenmascarar a ese bribón que no

nos da el mérito que nos merecemos en su obra. Bastan un par de pequeños fragmentos en que cree resumirnos y que enseguida canto para usted:

...Son hombres, pensaba yo, hombres destruidos por las pastillas, por la miseria, por sus tristes fantasmas, hombres que poco a poco se parecen a extraños animales, a desesperados, obedientes, extraños bichos girando tras la cerca a la manera de los animales tras las verjas del Jardín, con expresiones trituradas por el desinterés y por el miedo...

...las medicinas del hospital capan a todo un ejército, transforman a las personas en tristes bueyes castrados y pacientes, mugiendo en la cerca su manso pesar. Tal vez les apetecería gemir, aullar, ladrar, estrangular a los enfermeros, romper los vidrios de las ventanas. Tal vez les apetecería morir; pero las medicinas capan hasta la simple, rabiosa, natural, casi agradable voluntad de morir; paran la sangre en las arterias, suspenden los gestos, fruncen las sonrisas, reducen los pasos a un tambaleo vacilante de niño: los manicomios no son otra cosa que huertas de repollo humanos, de miserables, grotescos, repugnantes repollos humanos, regados con un abono de inyecciones.

¿No le parece lo suficientemente tierno?, van un par más de sus bellas perlas:

...puedo hacerles lo que me dé la gana a estos tipos sin que ningún dedo se levante para protestar; puedo lobotomizarlos, robarles la potencia, prohibirles que coman, olvidarme de ellos. Puedo no venir varias semanas seguidas al hospital. Puedo interrogarlos acerca de los asuntos más íntimos de un hombre, de sus secretos, de sus vergonzosas miserias, puedo endilgarles más certidumbres de plástico, mi retorcida visión del mundo, la grandiosa pompa hueca de mis discursos... Arrojarles al escritorio encima como a chinches.

...el tiempo y las distancias: un lujo que los asilados no se pueden permitir porque los amputamos del pasado y del futuro y los reducimos, por medio de inyecciones, de electrochoques, de comas de insulinas, a animales obedientes con expresiones trituradas por el desinterés y por el miedo...

Por el desinterés y por el miedo, estimado oyente, serés sin pasado y sin futuro, así nos ve su querido maestro, como repugnantes y capados repollos humanos. Pero no, no todo se limita a eso, donde en verdad se detiene, y entretiene, con las ideas y sentimientos que con toda impunidad me ha robado, es en sus iguales, en sus colegas, los carceleros más refinados y poderosos del mundo, los psiquiatras. Si

lo anterior le pareció triste, escuche lo que dice de ellos, el cínico, el bribón cínico. A fin de cuentas, creo que usted prefiere escucharlo a él, aunque sea a través de mi persona, al que le fue robado toda su demoledora poesía, lo crea o no. Por lo menos entreténgase escuchando a esta humilde bestia cantando esta prosa triste, tristísima. Qué le parece que continuemos con su definición de los loqueros y otras sutilezas más:

Los psiquiatras son chiflados sin gracia, payasos ricos que tiranizan a los payasos pobres de los pacientes con bofetadas de psicoterapias y pastillas, payasos ricos enharinados con el orgullo necio de los policías, con el orgullo sin generosidad ni nobleza de los policías, de los dueños de las cabezas ajenas, de los rotuladores de los sentimientos de los otros: es un obcecado, un fóbico, un fálico, un inmaduro, un psicópata: clasifican, etiquetan, hurgan, remueven, no entienden, se asustan por no entender y sueltan de las encías en descomposición, de las lenguas hinchadas sucias de coágulos y de costras, de los labios amoratados de livideces de ázoe, sentencias definitivas y tristes. Porque el infierno son los tratados de Psiquiatría, es la invención de la locura por los médicos, el infierno es esta estupidez de comprimidos, esta incapacidad de amar, esta ausencia de esperanza, esta pulsera japonesa para conjurar el reumatismo del alma con una cápsula por la noche, una ampolla bebible con el desayuno y la incompreensión desde afuera hacia adentro de la amargura y del delirio...

Un poco más, por favor, no se vaya amigo, por la expresión que veo en su rostro me da la impresión de que usted es un verdadero admirador del escritor. Me parece que por lo menos la obra de que extraigo mis cantos no le es familiar, no la conoce, no la ha leído. No se preocupe, no se apene siquiera. La gran mayoría de sus admiradores no lo han leído; vienen, lo buscan, lo quieren por lo que dicen de él. A ese hombre loco que reniega de ser psiquiatra lo leen pocos, muy pocos. Su literatura es un reto, el acceso tiene una cuota de dolor, de esfuerzo. Y eso por la lectura ya nadie lo paga. Me sorprende su intempestiva fama, si serán tan pocos los que se atrevan a navegar por sus aguas, por sus dolorosos recuerdos de atormentado. Es uno de esos escritores que están destinados a vender mucho y a ser poco leídos. Por lo menos eso me reconforta, su fama, que debería ser mía, está hueca. Tanto como esta cabeza de donde fue robado ese tesoro. Y ya me imagino al bandido allá afuera, burlándose de todos aquellos que le besan la mano sin siquiera entender una sola de sus novelas, sin ser capaces de traspasar el segundo capítulo, temerosos del precipicio que bordean, de la locura a que son invitados. Estoy seguro de que disfrutará mucho de esos otros locos que dicen ser sus lectores y que no son nada, más que otra

especie de alienados que pueden andar allá afuera fingiendo ser normales.

Pero déjeme mostrarle un poco más de su infierno que es mi infierno, permítame cantar un poco más de ese averno, que la gracia es la del loquito que la sabe de memoria porque es de él, más que de nadie:

...El sueño de esos tipos es ser psiquiatras por derecho divino, tener razón por infalibilidad papal, imponer su pomposo y melancólico orden al desorden ajeno, determinar ellos mismos, con trazos de cal, los volátiles límites del sufrimiento y la alegría. Si yo lanzo una dentellada a la pierna que preside, ladrando a cuatro patas mi indignación rabiosa, el canónigo se limitará a tocarme el hombro con una palmada amable y a sugerir Usted no está bien: ¿por qué no se psicoanaliza?, con la amistosa comprensión de los verdugos.

No, no se vaya, cálmese, que ya tocamos el tema del psicoanálisis, vea lo que les corresponde a esos especímenes, le devuelvo unos cigarrillos y sólo escúcheme, que a estos les toca la mejor parte. Es divertidísimo. Ya me dirá su opinión:

...de todos los médicos que he conocido, los psicoanalistas, congregación de curas laicos con Biblia, oficios y fieles, forman la más siniestra, la más ridícula, la más enfermiza de las especies. Mientras que los psiquiatras de la píldora son personas simples, sin atajos, meros verdugos ingenuos reducidos a la guillotina esquemática del electrochoque, los otros surgen armados de una religión compleja con divanes como altares, una religión rígidamente jerarquizada, con sus cardenales y sus obispos, sus canónigos, sus seminaristas ya precozmente graves y viejos, ensayando en los conventos de los institutos un latín torpe de aprendices. Dividen al mundo de las personas en dos categorías irreconciliables, la de los analizados, o sea la de los cristianos y la de los impíos, y nutren por la segunda al infinito desprecio aristocrático que se reserva a los paganos, a los aún no bautizados y a los que se niegan al bautizo, a tumbarse en una cama para narrarle a un párroco callado sus íntimas y secretas miserias, sus vergüenzas, sus miedos, sus disgustos. No hay para él en el universo nada más que una madre y un padre titánico, gigantesco, casi cósmico, y un hijo reducido al ano, al pene y a la boca, que mantiene con estos dos seres insoportables una relación insólita de la que se han excluido la espontaneidad y la alegría. Los acontecimientos sociales se limitan a los estrechos sobresaltos de los primeros meses de vida, y los psicoanalistas continúan obstinadamente aferrados al antiquísimo microscopio

de Freud, que les permite observar un centímetro cuadrado de epidermis mientras el resto del cuerpo, lejos de ellos, respira, palpita, late, se sacude y se mueve.

¿No es suficiente?, para él y para mí no lo es, va un poco más estimado y ya desesperado amigo:

Me reía de los psicoanalistas detentadores de la verdad jugando al ajedrez en la cabeza de las personas con el seno de la madre y el pene del padre, y el seno del padre y el pene de la madre, y el seno del pene y la madre del pene, y el seno del pene y la madre del pene, y el seno del pene y la madre del pene, me reía de los que curan a los homosexuales con diapositivas de chicos desnudos y descargas eléctricas, de los que tratan al temor a las arañas con arañas de alambre parecidas a insectos de carnaval, de los que se juntan en círculo para disertar sobre la angustia y cuyas manos tiemblan como hojas de ciclamor, blandidas por el enfado del viento. Me reía de pensar que éramos los modernos, los sofisticados policías de ahora, y también un poco los curas, los confesores, el Santo Oficio de ahora, me reía de pensar en los untuosos psiquiatras obesos que endilgaban sesiones musicales a sus pacientes en nombre de técnicas oscuras, de los barrigudos, deshonestos, asexuados psiquiatras obesos, de los budas repelentes seguidos por una corte de feos discípulos extasiados, con perilla de macho cabrío y el pelo sucio, segregándose en las orejas inanidades rotundas.

Creo que es mejor ya no quitarle el tiempo. Tal vez si continuo termine por decepcionarse de su escritor, del psiquiatra por el que ha venido. O quizás sólo acabe por decepcionarse de mí, de este pobre demente con el que planeaba divertirse y que lo único que aspira en la vida es ser atendido por el hombre que le venido robando sus pensamientos en los últimos treinta años. ¿Pero quién es ese hombre? ¿Quién es António Lobo Antunes? ¿En verdad es un gran escritor, alguien que ha revitalizado a la novela contemporánea llenándola de rigor, poesía y tristeza? ¿O un psiquiatra que simplemente ha dado en el clavo contando historias con el lenguaje de sus pacientes? ¿Un antipsiquiatra o un psiquiatra renegado? Para algunos, aquellos que desconocen mi historia, el robo del que he sido víctima, creen que él es más psiquiatra que ninguno, que es él más psiquiatra de todos los psiquiatras. Que es de los pocos que entiende y

revolucionara la psiquiatría desde un verdadero humanismo. Que es de los pocos que reconoce los errores y no quiere ser cómplice de ellos. Yo no lo sé, reconozco que el hombre me desconcierta. Para mí seguirá siendo un ladrón, alguien que finge no ser lo que es, que simula ser lo que no es, así de simple.

Soy un loco más de este hospital San Miguel Bombarda. Nunca he sido tratado por el Dr. Lobo Antunes. Tengo una marcada inestabilidad emocional, una peligrosa intolerancia a la frustración y una impulsividad terrible. Para mi médico tengo algunas cosas más. Creo cosas que para él son falsas, mentiras. Como eso de que en mi cabeza surgió cada una de las novelas del médico que se ha negado a atenderme. Soy capaz de recitar de memoria, palabra a palabra, toda la novela *Conocimiento del infierno*. Cinco veces se la he gritado fuera del consultorio a su supuesto autor. Tantos veces que me arrojó su silencio y su horda de enfermeros represores. Haloperidol en mis hombros y nalgas para suprimir cualquier insurgencia, para captar a todo un ejército de lujuriosos. Aquí llevo un poco más de treinta años. Aquí voy a morir. Mi única tarea es contar mi historia y cantar la historia más brutal y triste que jamás se haya escrito sobre los locos y los loqueros. Por unos cuantos cigarrillos estoy dispuesto a recitarla o a cantarla a usted y sus amigos o familiares. Atrás del alambre, cómodamente sentados, estarán seguros. Al escritor, al psiquiatra que ha venido a buscar siempre será difícil sacarle una palabra. Me despidió con una caravana, agradecido por su atención, con el canto de un último fragmento:

—No quiero entrar en el hospital —dijo mi hija apretando contra mi vientre los rizos asustados de su pelo—, no quiero entrar en el hospital porque me dan miedo los enfermos.

Por la puerta vi deslizarse por el pasillo las ollas de aluminio del almuerzo, oscilando en una especie de carrito con ruedas con un sirviente tuerto, encorvado como un arco, empujaba como un arado complicado. Un tintinear de cubiertos vibraba a lo lejos. Una absurda atmósfera familiar, un entorpecimiento agradable, un soñoliento cansancio comenzaba a invadirme por dentro, insinuándose en el cuerpo en reposo, cuando la carcajada de la yegua normanda estalló de súbito, detrás de mí, en una explosión carnívora, casi brutal, de júbilo.

—Me dan mucho más miedo los psiquiatras— le respondí.